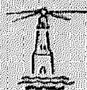
نوابغ الفكر الغربي

٢٠

هيجل

بقلم

الفتاح الديدى



دار المعارف بمصر



اهداءات ٢٠٠١

ا.صلاح راتب

القاهرة

هيجل

نوابغ الفكر الغربي

٢٠

هيجل

بقلم

عبد الفتاح الديدي



دار المعارف بمصر

الناشر : دار المعارف بمصر — ١١١٩ كورنيش النيل — القاهرة ج . ع . م .

مقدمة

ليس هناك شيء يقال عن فلسفة هيجل قبل البدء فى معرفتها وقراءتها والاطلاع عليها . وسبب ذلك هو أن هذه الفلسفة لا تتطلب من القارىء وجهة نظر معينة قبل الشروع فى دراستها . بل إنها لا تصلح للدراسة إذا تشبع المرء بأى وجهة نظر قبل الإقبال عليها . ومن الضرورى فى الواقع أن ندرس فلسفة هيجل كمجرد وعى ذاتى وحسب .

ومن الواضح لأول وهلة أنه لا حاجة بنا إلى تأكيد ذلك . ففلسفة هيجل فلسفة مثل كل الفلسفات ولابد لدراستها من التمسك بحكمة اعرف نفسك . ولكننى أعنى أكثر من ذلك فى الواقع . أعنى أنه لا حاجة بنا إلى إقحام أى تفسيرات أو أى تعريفات للفلسفة تخرج بنا عن إطارها بمفهومها العادى التقليدى الذى يدرسه أى طالب للفلسفة فى أيامه الأولى من الإقبال على دروسها .

فلو أنك أقحمت أى مفهوم أو أى تعريف للفلسفة لا يرضى عن تعبيرات الفلاسفة القدماء وتصوراتهم لما استطعت أن تخطو خطوة على أعتاب الفلسفة الهيجلية . وستظل طول الوقت مشغولاً بمدى اتفاق ما تقرأه مع العلم أو مع الواقع أو مع المجتمع أو مع حقائق الطبيعة والفزياء .

ولذلك أحب أن أعود بالقارىء إلى مرحلة النقاوة الفلسفية حتى يستطيع استساغة ما يقرأه بين دفتى هذا الكتاب من عبارات وألفاظ . فقد تعينه هذه النقاوة الفلسفية على التمسك برغبة جادة فى تعلم شيء من هيجل على أنه درس فى الفلسفة وليس بوصفه درساً فيما تشغله فيه الأيام الحاضرة من مشاكل الفكر والرأى وأصول النظرة العلمية .

وتعمدت فى كتابى هذا أن أتبع ترتيباً لموضوعات فلسفة هيجل يخالف

ما جرت عليه العادة فى تناول فلسفته . إذ يتبع الغالبية من الكتاب التقسيم المعتاد للعلوم كما وضعه هيجل بحيث ينتقل مؤلف الكتاب عن هيجل من نقطة إلى أخرى بعد أن يكون قد استوفى الشروح اللازمة . فى العادة يتبع الكاتب تقسيم هيجل كى يمضى معه خطوة بخطوة دون أن يسبق شروحه وتفسيراته للموضوعات .

أما هنا فى هذا الكتاب فتوخيت أن أبتعث الموضوعات أولاً بأول من حيث ضرورتها لفهم فلسفة هيجل بعامة لا من حيث ضرورة بناء فكرة على فكرة أو موضوع على موضوع . اتبعت هنا مخططاً جديداً لترتيب موضوعات هيجل وفلسفته من حيث أهميتها لفهمها وإدراك أبعادها .

ولهذا السبب عينه شرعت فى تحليل فلسفة هيجل ابتداء من تحديد دور التاريخ فى مذهبه . وجعلت من موضوع التاريخ فى فلسفة هيجل نقطة أولية يلزم المرور بها وإدراكها وفهمها من أجل فهم مجموع فلسفته . وصار من الواضح أننا نؤمن بسهولة وجلاء فلسفة هيجل إذا أخذت على هذا النحو . أعنى أنه إذا تمكن القارىء من معرفة دور التاريخ فى مذهب هيجل تيسر له إدراك كافة أرجاء فلسفته . واكتشفنا عن هذا الطريق المنهج الحقيقى لدراسة هيجل .

والواقع أننا استهدينا هنا فى هذه النقطة بالذات بخبرتنا أولاً فى فهم ومتابعة فلسفة هيجل وبما كان والاس Wallace قد أشار إليه من أن فلسفة هيجل بغير شك هى نتاج قدر شاسع من الخبرة التاريخية وبخاصة فى العالم القديم، كما أنها تتضمن دراسة متكاملة إلى حد ما لنتاج الفن والعلم والسياسة والدين [١] .

وقد استطاعت المذاهب المتأخرة فى الفلسفة أن تتغير وأن تغير من نفسها كثيراً لكى تماشى التطور وتقاوم الجمود . وفلسفة هيجل على علميتها لم تستطع

---

(١) Wallace (W.) : Prolegomena to the study of Hegel's Philosophy — p. 210 (Oxford 1931)

إلا أن تكون وليدة عصرها وصدى لأواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر اللذين عاش فيهما فيلسوفنا . أى أنها بقيت فلسفة الخبرات السابقة .

ولم يكن أحد قد حاول فى العربية أن يتناول هيجل من قريب أو من بعيد . وذلك لوعورته الشديدة المأثورة عنه . فضلاً عن أننا فوجئنا جميعاً بضعف ثقة شديد فى أن اللغة العربية تستطيع أن تسع مثل هذا الفيلسوف بتعبيراته و بأفكاره وفى قدرة هذه اللغة على تقبل نظرياته وآرائه .

ولا أستطيع هنا إلا أن أقر بالصعوبة رغم ثقتى الشديدة فى أن القارئ العربى فى حاجة ماسة إلى أن يقرأ شيئاً عن هيجل، ورغم إيمانى بأن قراءته له ستفتح له آفاقاً كبيرة . و بدافع من هذا الإحساس أقبلت على الموضوع ووطدت العزم على أن أجعل هيجل قريباً إلى العقل العربى بقدر المستطاع . فإننى أعلم مدى حاجة الكثيرين من طلاب القانون ورجاله ومن علماء الاقتصاد وباحثيه ومن محبى السياسة والمطلعين عليها إلى تفهم هيجل وإدراك تفصيلات فلسفته . ولكننى أعلم أيضاً أن حرص هؤلاء جميعاً على قراءة هيجل لا يشجعهم طويلاً على قراءته واستذكاره . بل لا يلبثون أن ينفروا منه لشدة تعقيده ولشدة تعمقه الفلسفى . ويستغنون عن فهمه وعن الوقوف على ملامحه الفكرية وآرائه بملخصات تجمل لهم الموضوع إجمالاً مخلاً ولا تغنيهم فيما هم بصدده من أبحاث ودراسات .

لذلك آليت على نفسى أن أجعل من هيجل فيلسوفاً مقروءاً فى اللغة العربية وأن أذلل صعابه ما أعاننى العلم والأمانة ، على أن أكون واضحاً مفهوماً وعلى أن أكون موفقاً فى تعبيرى واختيار ألفاظى . فلا أفسد هيجل ولا أثقل على القارئ فى آن معاً . وهو ما كنا نحلم به طلاباً ، فلعلنا نحققه لجيل المستقبل .

عبد الفتاح الديدى

الفصل الأول

هيجل – حياته ومؤلفاته

ولد هيجل فى ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ بمدينة اشتوتجارت بألمانيا . وكان ميلاده بعد ميلاد شيلر بأحد عشر عاماً كما كان سابقاً لميلاد شيلنج بخمس سنوات.

ومن المعروف أن مدينة اشتوتجارت تقع فى إقليم فورتيمبيرج Würtemberg الذى يضم العناصر الشڤابية من الألمان . وهم قوم لهم لهجة خاصة بهم فى أثناء الكلام ويمكن التعرف على أبنائهم بمجرد تبادل بعض العبارات معهم . ويعرف سكان منطقة فورتيمبيرج أيضاً ببعض التحرر الفكرى وبكثير من البساطة ، ومن خصائص الطبع الجنوبى الألمانى المرح بعض الشىء إذا قيس بمزاج أهل الشمال .

ويرجع أصل أسرة هيجل إلى يوهان هيجل الذى هجر إلى ألمانيا تحت تأثير اضطهاد النمساويين للبروتستانت . وكانت بلدته الأصلية هى كارينثيا كما تمت هجرته فى أواخر القرن السادس عشر . واستطاعت هذه الأسرة أن تخدم خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر فى وظائف متواضعة بالخدمات الأهلية .

أما أبوه فلم يكن سوى مراقب بالضرائب ، وأثر عنه أنه كان ذا طابع محافظ وعادات تقليدية . وفقد هذا الأب زوجته عندما كان هيجل الصغير فى الثالثة عشرة من عمره . وكانت على درجة ملحوظة من الذكاء والتعليم ، واحتفظ ابنها هيجل الصغير لها بذكرى عزيزة عليه مدى حياته من حيث التقدير والتوقير والاعتراف بالجميل .

وكان لجورج فيلهيلم فريدريك هيجل أخ أصغر منه يسمى لويس ويعمل جندياً بينما بقيت علاقته وطيدة حارة بأخته كريستيان حتى آخر حياته .

وتربى هيجل الفيلسوف فى بيت متوسط الحال تسوده حياة نشيطة شريفة مع قدر من المال يجعل اهتمام الأسرة بتعليم الأولاد أساسيًّا . وبعد أن ألم بأوليات التعليم عن طريق أمه انضم إلى تلاميذ المدرسة الرومانية فى سن الخامسة بينما أرسل إلى المدرسة الابتدائية باشتوتجارت فى السابعة من عمره . وكان تلميذاً ظاهر القدرة على التلقى والاستيعاب، ولكن بغير رغبة خاصة أو ميل معين وبغير امتياز فى أى فرع بالذات . ولكنه حاز على التقدير العام فى كل شيء ونال الرضا من الجميع لسلوكه الشخصى . ويبدو من مذكراته الشخصية التى كانت موضة العصر حينذاك وبدأها هو فى سن الرابعة عشرة أنه قرأ كتب العلوم والفلسفة التى وصلت إلى يديه عن طريق مدرسيه حتى سن الخامسة عشرة . وبعد ذلك تفتح ذهنه على أهم ما أيقظ ذهنه وأصالته فى أواخر أيام مدرسته وهو الشعر اليونانى .

وكانت تراجيديات سوفوكل تستهويه استهواءً خاصًّا وأبدى اهتمامه بمسرحيته أنتيجون التى عدها أروع شعر مسرحى . وكان قد ترجمها نثراً وهو لا يزال بالمدرسة حتى إذا صار طالباً جامعيًّا أعاد ترجمتها شعراً . وكان لمعرفة هيجل باليونانية أثر كبير على فكره . فقد ابتعد تحت تأثير الثقافة اليونانية الكلاسيكية عن العاطفية الرومانتيكية التى سادت العصر حينذاك وتمثلت فى آلام فرتر لجوته كما تمثلت فى أعمال إشليجل وآخرين من بعد . بل ولم تدفعه ثقافته الدينية أو حبه للفنون الرومانتيكية فيما بعد إلى إبداء مجرد القبول لأية نزعات انفعالية خالية من الرونق . وظل الشعر والفن اليونانيان مصدراً لرؤية انسجام وجودى كامل . وقال لتلاميذه فيما بعد مرة إن المثقف الألمانى يشعر بأنه فى بيته عند سماعه لاسم اليونان .

وقام فى سن السادسة عشرة أيضاً بعمل ملخصات للكتب الأدبية أو العلمية التى كان يطالعها وللمخطوطات التى كانت تصل إلى يديه فى أى فرع من الفروع . واستطاع أن يأخذ عبرة هامة من هذه الفترة وهى أن الثقافة الحقة إنما تبدأ بانمحاء كل الدوافع الشخصية والاكتفاء بالتلقى المحض . فبهذه الطريقة

تتكون الملكة النقدية الحقة . وامتدح يوماً فيما بعد عندما أصبح مدرساً منهج الفيثاغوريين فى التربية والتعليم الذى كان يلزم التلميذ بالبقاء صامتاً تماماً لمدة خمس سنوات . وعضد هيجل هذا المنهج قائلاً إن فرض الصمت هو الشرط الأساسى للثقافة والتعليم . إذ لابد أن تبدأ بالقدرة على استيعاب أفكار الآخرين وهو ما يتطلب التغاضى عن أفكارك الخاصة . وقيل إن العقل يتثقف أولاً بالأسئلة والاعتراضات والإجابات . والواقع أن هذا المنهج لا يؤدى إلى ثقافة حقة وإنما يؤدى إلى تعليم ظاهرى سطحى . أما الصمت وبقاؤنا وجهاً لوجه مع أنفسنا فلا يؤدى إلى إفقار الروح بقدر ما يكسبنا القدرة على استيعاب الأشياء كما هى ، وبقدر ما يشعرنا بعدم جدوى الآراء الذاتية والاعتراضات فلا نبقى فى النهاية على شىء منها .

والتحق هيجل بالجامعة فى سن الثامنة عشرة . وصار بحكم رغبة والديه طالباً بقسم الدراسات الدينية فى توبينجين وهو معهد يحافظ على أنظمة الحياة فى الأديرة. وتوزعت الدراسة فى هذا المعهد بين موضوعات العقيدة الدينية وموضوعات الفلسفة .

ويبدو أن الدراسة بالمعهد لم تستطع أن تستغرق اهتمامه بأكمله فانصرف عنها إلى قراءة روسو . واعتاد مناقشة السياسة وأفكار الثورة فى النادى السياسى الذى أنشأه شيلنج واشتهر هيجل بالحماس للحرية والإخاء . ولم يكتف هيجل فى تلك الفترة بصداقة شيلنج وإنما اهتم أيضاً بعقد صداقة قوية مع الشاعر الألمانى هيلدرلين . وامتاز هذا الشاعر هو الآخر بنزوع وشوق شديدين نحو اليونان القديمة بفنها وشعرها . وكان اتصال هذا الشاعر الألمانى الكبير بفيلسوفنا موضع اهتمام عدد كبير من الباحثين [1] .

وانعقدت روابط صداقة متينة بينه وبين هذا الشاعر الممتاز فقرآ معاً كلاً

---

(١) Claverie (Jules) : La Jeunesse de Hölderlin.

من أفلاطون وسوفوكل وعمقا سويًّا معارفهما القديمة عن اليونان وآدابها ، وأدت هذه الصداقة إلى تقاربهما الشديد فى بعض الآراء والأفكار والملامح العقلية[1] . ولكن لم يلبث اهتمامه أن تركز فى آخر أيام دراسته فى موضوعات الفلسفة بالذات وتعرف على مؤلفات كانط الأخلاقية وبقيت معارفه الخاصة مجهولة لدى سلطات المعهد الدراسى إلى أن غادر توبينجين فى سنة ١٧٩٣ حاملاً شهادة بحسن سيره وسلوكه وبلياقته إلى حد ما للعمل وبأنه لم يوهب للخطابة أو الفلسفة .

وعمل هيجل مدرساً فى أسر أرستقراطية فى بيرن لمدة ثلاث سنوات ولمدة ثلاث سنوات أخرى فى فرانكفورت . وبقى على اتصال بأجواء الفلسفة الألمانية عن طريق خطابات هيلدرلين وشيلنج . وعاون هيجل هيلدرلين فى الحصول على وظيفة للتدريس فى فرانكفورت حتى يكون قريباً من الأفكار الأدبية . وعادا يلتقيان فى فرانكفورت ويعيدان ذكرى أيامهما الأولى .

وقد أدت هذه الفترة من العمل فى وظيفة التدريس الخاص لمدة ست سنوات إلى نضوج هيجل فى أفكاره وآرائه ونظراته المختزنة . فلم يكتف حينذاك بقراءة الكلاسيكيات اليونانية بل تعرف على فلسفات عصر التنوير فى القرن الثامن عشر . ولا شك أنه لم يكتف بما سبق إلى علمه من أعمال رجال الدين والفلاسفة ، بل شغل نفسه أيضاً بموضوعات التاريخ . ولعله لم يصبح فيلسوفاً بالمعنى المعروف إلا بكثرة قراءة التاريخ وتفسيره . وتطلع بعد ذلك إلى علوم الطبيعة . وجعل يمعن أكثر فأكثر فى قراءة فلسفات كل من كانط وفشيته وشيلنج . ولم يترك فرانكفورت حتى كان قد استوعب جيداً موضوعات المنطق والميتافيزيقا والفلسفة الطبيعية . واكتملت له أفكاره الرئيسية فى الفلسفة فى سنتيه الأخيرتين ١٧٩٩ — ١٨٠٠ فى فرانكفورت .

---

(١) Boehm (Hans Gero) : Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin (1932)
مشكلة الموت لدى هيجل وهيلدرلين .

وكنت قد أثرت موضوع الصلة بين هيلدرلين وهيجل فى مقالات سابقة[١] وأشرت إلى احتمال أن يكون هيلدرلين مصدر الدفع الشعرى وصاحب الإيحاء والاقتراح والتوجيه لفكرة الجدل على نحو ما استخدمها هيجل . والواقع أن صاحب اقتراح الجدل بصورته الاستدلالية فى المنطق هو كانط ثم تطورت صورته بشكل ناقص لدى فيشته وشيلنج . ولا شك أن النفحة الجدلية الكبرى قد ظهرت لأول مرة بصورتها الميتافيزيقية لدى هيجل . ولم تطفر الشاعرية من كيان النسق الهيجلى إلا بتأثير نفحات وإيحاءات من هيلدرلين . وإذا لم نكن مخطئين فى تصورنا لصار من السهل أن نثبت ما سبق أن قلناه من أن الجدل بصورته الهيجلية النهائية كان يتمثل بحذافيره فى شعر هيلدرلين. ومن المؤكد أن هيلدرلين قد أفاد هيجل كثيراً أثناء قراءتهما معاً لأفلاطون .

ولعلنا لا نبالغ هنا إذا قلنا إنه كان قد اكتشف فى سنة ١٨٠٠ الأفكار الرئيسية لمذهبه وتم له التغلب على التمزق الفكرى العنيف الذى ساد عقله . وكان والده قد توفى قبل ذلك بسنة وعاش من بعده فترة من الحيرة القوية التى اقترنت ببحثه عن وسيلة لتحويل أفكاره إلى مذهب ونسق . وكانت قد سيطرت على ذهنه آنذاك فكرة الوحدة العضوية التى تحولت فيما بعد تحت تأثير الفكر إلى الدولة أو العالم ككل.

وسافر هيجل إلى يينا سنة ١٨٠١ حيث أسندت إليه وظيفة التدريس بالجامعة وظهر فى منتصف تلك السنة تقريباً أول بحث له عن « الفرق بين نسقى فيشته وشيلنج الفلسفيين » مدافعاً فيه عن شيلنج ضد فيشته[٢]. وطبع بعد ذلك مباشرة بحثه اللاتينى عن مدارات الأفلاك ، ولم يجد هيجل أى غضاضة فى أن ينسب إليه أنه من أتباع شيلنج وأن يقال عنهما إنهما ينتميان إلى إقليم واحد رغم تأكيده القاطع الشديد أنه صاحب فلسفة مستقلة . وقام فى سنة ١٨٠٢ بتحرير

---

(١) الديدى : أدبنا والاتجاهات العالمية ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٢) Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.

« الصحيفة النقدية » جنباً إلى جنب مع شيلنج . وصارت هذه الصحيفة مسرحاً لفلسفة الهوية التى انتصر لها كل من شيلينج وهيجل . ولم يكن هيجل وشيلنج يختلفان فى نقطة رئيسية وهى الوحدة الروحية الموجودة فوق كل الاختلافات والتى تحتفظ بنفسها خلال كل الاختلافات والتى ينبغى أن تشرح كل الاختلافات بالإشارة إليها . وأدت هذه الفكرة الجديدة عن الوحدة التى تعلو كل الاختلافات إلى تحرير العلم والحياة من صفة التجريد التى كانت تعوقه عن الاستمرار والتقدم . ورغم هذا السلب الأولى كان ثمة نزوع نحو البدء الفلسفى بالمطلق على طريقة اسبينوزا . وكانت غلطة شيلنج أنه وضع الفلسفة فى موضع معارض الفكر الخاص بالوعى المحدود الجزئى . فأدى ذلك إلى فقدان المنهج فى الفلسفة .

وكان على هيجل أن يصلح الوضع بالإتيان بإجراء حاسم عن طريق تقديم منهج جديد صارم لتطور الفكر تطوراً جدليًّا . وأدى بحثه فى هذه المسائل ومتفرعاتها إلى زيادة ابتعاد آرائه عن شيلنج وانفصال فلسفته عنه . وقام هيجل بالتفكير فى كل ذلك وهو يقوم بالتدريس كأستاذ فى جامعة يينا من سنة ١٨٠٣ إلى ١٨٠٦ . وصار بالتالى يؤكد خلال هذه الفترة بأجمعها أهمية المنهج ومعنى وقيمة المقولات المستخدمة فى الفلسفة .

ووضع فى هذه الفترة مقدمته إلى الفلسفة المسماة ظاهريات الفكر . وكان هذا الكتاب بمثابة فاصل حاسم بينه وبين مدرسة شيلنج .

ولم يكن هجوم هيجل منصبًّا إلا على أنصار اتجاهات معينة تهدف إلى اعتبار الحدس الذهنى أو الشعور المباشر أداة الفلسفة. وعارض هيجل هذا الاتجاه مؤكداً الحاجة إلى التوسط أو النمو المنطقى للفكر من أجل اجتذاب الناس نحو المبدأ الفلسفى الصحيح وتطويره إلى أن يصبح مذهباً. ولا يستطيع أحد أن يدعى امتلاك مبدأ إلا إذا تطور به نحو نتائجه . أى إذا أمكن إبراز المبدأ والتعالى به فوق كل الاختلافات وبخاصة اختلافات الذات والموضوع والإنسان والطبيعة بحيث يتم الاعتراف به كمبدأ فى نسق .

وكان هيجل يكتب الصفحات الأخيرة من كتابه ظاهرية الفكر حينما قصفت مدافع نابليون مدينة يينا سنة ١٨٠٦ . وزار ضباط نابليون هيجل فى بيته فلحظ أن أحدهم كان يحمل وسام الشرف الفرنسى فقال له إنه لم يكن يتوقع أن تتعرض حياة رجل بسيط من رجال الفكر إلا للمعاملة الشريفة على أيديهم . ثم وضع كل مخطوطات الكتاب فى جيوبه وفر إلى بيت أمين الجامعة الأسبق الذى كان يستضيف ضابطاً فرنسيًّا كبيراً فلجأ إليه واحتمى فى بيته .

غير أن هيجل عرف الحرمان بعد هذه الحرب التى تهدمت فيها جامعة يينا وأرسل جوته بعض مساعدات مالية إلى هيجل فى ظروفه السيئة . وقبل فى ذلك الوقت العمل مع صديقه نييتهامر Niethammer فى تحرير صحيفة بامبرج Bamberger وكانت تتميز بأنها صحيفة تسجيلية للأحداث بدون أى تعليقات أو نقد . ولم يسمح بأى افتتاحيات فى عهد نابليون . وقبل هيجل الوظيفة على مضض سنتى ١٨٠٧ — ١٨٠٨ . وأظهرت مقالاته مدى اهتمامه بالأوضاع التى عاصرها وبالظروف السياسية التى أحاطت به ، كما أنه شارك فى حركات إصلاح الأنظمة التعليمية والهيئات العامة آنذاك . واعتقد فى أنه لا ينبغى الفصل إطلاقاً بين النظرية والتطبيق . وكان انتهاؤه إلى هذا الاعتقاد واضحاً فى فكره العام .

وفى ١٦ سبتمبر سنة ١٨١١ تزوج هيجل من مارى فون توخر وهى من أسرة عريقة فى نورنبيرج التى صار هيجل مدرساً بمدرستها الثانوية منذ انتهت مهمته الصحفية . وكان نموذجاً للمدرس الفاضل بالمدرسة . ولكنه لم يفقد قط لكنته القروية فى الكلام . وامتازت زوجته بالطباع الأرستقراطية وبالاهتمام بالفنون الجميلة وبخصال تعد نقيض خصال زوجها . وأنجبت منه ولدين : كارل وعمانويل ، وصار أولهما فيما بعد أستاذاً للتاريخ فى جامعة لانجن . ولم يحصل هيجل قط على دخل كبير حتى وهو فى أوج شهرته . وحظى بيته رغم ذلك بنظام مستتب وببعض الذوق فى إدارته . وانحصرت سعادته الكبرى فى رحلاته الأسرية .

وألف هيجل فى السنوات التالية لزواجه مباشرة من ١٨١٢ إلى ١٨١٦ أهم أعماله العلمية وهو كتابه عن المنطق . وظل خلال ثمانى سنوات العمل بالتدريس فى الثانوى يشكو من عدم ملاءمة العمل لطبيعته ويسعى للحصول على وظيفة جامعية حتى يجد المستمعين المناسبين . واستطاع أثناء ذلك أن يكتسب شهرة أطبقت الآفاق وجعلت صلاته كبيرة بالكتاب والصحفيين والمعجبين بفلسفته . ولم يكد ينتهى من جزئه الأخير فى المنطق حتى تلقى ثلاثة عروض لمنصب أستاذ كرسى الفلسفة فى كل من أرلانجن وهيدلبرج . وقبل عرض هيدلبرج واستطاع فى سن السابعة والأربعين أن يحتل مكانته اللائقة به والتى تاق للحصول عليها طيلة حياته .

وأتاحت له جامعة هيدلبرج الفرصة كى يحاضر فى علم الجمال . وظل مشغولاً بإعداد محاضراته تلك إلى جانب مشغوليته فى تأليف دائرة معارف العلوم الفلسفية . وكانت بمثابة تخطيط موجز لفلسفته فى فقرات قصيرة أعدها خصيصاً لمحاضراته بالجامعة . وكان يعده للمحاضرة أول الأمر ثم أعاد مراجعته وتجهيزه لصورته النهائية . واعتاد أن يحضر محاضراته أربعة طلاب أول الأمر ثم صار جمهوره يتراوح فى كل سلسلة محاضرات بين عشرين وثلاثين طالباً . وظن الطلاب أنه كسول لوقوفه ساعات بنافذة بيته يتأمل الجبال والغابات .

وانصرف بعد ذلك إلى التأليف لمحاضراته عن فلسفة القانون الذى لم ينشر إلا بعد مغادرته هيدلبرج ونقله إلى جامعة برلين . وعرض عليه منصب الأستاذ فى كرسى فيشته ببرلين سنة ١٨١٦ فتردد وقبل عرض هيدلبرج حتى إذا أعيد تأكيد العرض سنة ١٨١٨ قبله بشغف .

وبذلك بقى هيجل منذ سنة ١٨١٨ إلى آخر يوم فى حياته سنة ١٨٣١ فى منصب قيادى بالنسبة إلى فلاسفة ألمانيا جمعاء . وبدر منه هنالك مبدأه فى أن الحقيقى عقلى والعقلى حقيقى وأن التاريخ هو مظهر تقدم العقل .

وتخللت سنواته الأخيرة مناقشات فى السياسة والفكر أدت إلى ظهور

مدارس هيجلية متعارضة حول فكره بمجرد وفاته . وهاجمته الكوليرا ولكنه لم يلبث أن قاوم من أجل العودة إلى عمله فى الأسبوع السابق لوفاته . وفوجىء المستمعون بمحاضراته فى يومى ١٠ و ١١ نوفمبر مليئة بالحرارة والقوة فى التعبير . وأدى يوم السبت ١٢ نوفمبر أيضاً بعض واجباته الجامعية . ولكن هاجمته الكوليرا بعنف يوم الأحد ١٣ نوفمبر ومات فى اليوم التالى وهو راقد فى غيبوبة عميقة . وكان قد اختار مقبرته بجوار زوبجار وفيشته اللذين سبقاه فى كرسى الفلسفة .

مؤلفاته

١ — علم المنطق (١٨١٢ — ١٨١٦) Wissenschaft der Logik

٢ — ظاهرية الفكر (١٨٠٧) Die Phänomenologie des Geistes

٣ — علم الجمال (١٨٣٥—١٨٣٨) Vorlesungen über die Æsthetik

٤ — فلسفة الدين (١٨٣٢) Vorlesungen über die Philosophie der Religion

٥ — فلسفة القانون(١٨٢٠) Grundlinien der Philosophie des Rechts

٦ — فلسفة التاريخ (١٨٣٧) Philosophie der Geschichte

٧ — تاريخ الفلسفة (١٨٣٣ — ١٨٣٦) Vorlesungen über die Gesc-hichte der Philosophie

٨ — دائرة معارف العلوم الفلسفية (١٨١٧) Enzyklopädie der philos-ophischen Wissenschaften im Grundrisse

٩ — المدخل (١٨٠٩ — ١٨١٢) Phil. Propädeutik

الفصل الثانى

الأصول الأولية لفلسفة هيجل

كنت دائماً أتساءل كيف يمكن تقديم فلسفة هيجل إلى القارىء العربى . ما قرأت حرفاً فى كتب هيجل إلا وتساءلت كيف يمكن أن يتعرف العقل العربى على فلسفة ذلك الرجل . ولم يكن سبب ذلك غموض وعمق فلسفة هيجل وإنما كان ذلك بسبب طبيعة هذه الفلسفة فى حد ذاتها .

ولم أكن أتعجب فى الواقع أو أستغرب كلما نظرت فى مدى قلة استساغة أو قبول العقل العربى لفلسفة هيجل وكنت لا أرجع ذلك لأى سبب آخر سوى طبيعة التكوين والبناء الداخلى فى هذه الفلسفة. وهى طبيعة مخالفة تمام المخالفة لكل ما اعتاده الفكر العربى من ملامح ومعالم ومظاهر .

ولا أدرى فى الواقع كيف يمكن تقريب هذه الفلسفة بطبيعتها تلك إلى القارئ العربى . لابد من تجشم صعوبات شتى لتقريبها من عقله . ولا شك فى أن السر الخفى وراء هذه الصعوبة يكمن أصلاً فى غرابة التكوين الذاتى فى قرار فلسفة هيجل عن أى تصور ذهنى عربى . يختفى السر فى صعوبة تقبل الذهن العربى وتلقيه لفلسفة هيجل فى صميم غرابة هذه الفلسفة عن أى تصور فكرى عربى .

ولا شك أن الغرب قد شهد رجالاً لا يتفاهمون ولا يجدون وسيلة للتفاهم مع فلسفة هيجل . وحسبنا أن نذكر حادثة اللقاء المشهورة فى ١٨ أكتوبر سنة ١٨٢٧ بين كل من هيجل وجوته . فقد اكتشف الرجلان أثناء لقائهما أنهما لا يتكلمان لغة واحدة وأنهما يصدران عن تكوين نظرى منفصل أصلاً لدى كل منهما عنه فى الآخر . يختلف التصور الذى يصدر عنه كل من الرجلين

فى تفكيره ومنظوره عن الآخر . وبالتالى لم يسهل اتفاقهما أو التقاؤهما عند نقاط محددة .

ولذلك أعتقد أنه ينبغى لتقريب هيجل إلى العقلية العربية أن نصعد مع هذه الفلسفة إلى تكوينها الباطنى الذى اختصت وتميزت به من غيرها من الفلسفات . لا مفر من أن نراعى صدور فلسفة هيجل عن منظور معين نابع من التكوين المسيحى نفسه . وهو تكوين مغاير ومختلف عن أى تكوين آخر ، والتقى هذا التكوين بالشمول الكلى على نحو جامد لدى اسبينوزا وعلى نحو متحرك متطور نام فى فلسفة هيجل . أو قل على نحو مادى ثابت لدى اسبينوزا وعلى نحو عضوى تكوينى متطور لدى هيجل . ولا يمكن فى اعتقادى أن تفهم فلسفة هيجل بمعزل عن العقيدة المسيحية ذاتها .

ولهذا السبب أحب أولاً وقبل كل شىء أن أحدد موقف هيجل من العلاقة بين الدين والفلسفة ورأيه الشخصى فى تفسير هذه العلاقة. وأحب ثانياً أن أحدد طبيعة الدين المسيحى الذاتية التى تميزه من غيره من الأديان والعقائد السماوية . أو على الأصح سأبدأ بتحديد العنصر الثانى قبل العنصر الأول لأهمية ذلك بالنسبة إلى كل من نشأ نشأة غريبة عن الدين المسيحى بل وحتى بالنسبة إلى الكثير من أبنائه .

فالدين المسيحى يتميز فى جوهره بأنه دين عضوى تكوينى . وهذه حقيقة تميز الدين المسيحى وتطبعه بطابع خاص يتضح أثره على فكر أتباعه بوعى منهم أو بغير وعى . أعنى أن الكثيرين من المسيحيين يؤمنون بدينهم على نفس هذه الوتيرة . فتتشكل عقيدتهم بالطابع التكوينى العضوى المميز للدين المسيحى وللعقيدة المسيحية بعامة فضلاً عن الكاثوليكية بالذات .

وبقى هذا العنصر الفكرى طابعاً مميزاً للمسيحية فى كافة أطوارها . وصارت المسيحية ذات كيان تاريخى متطور يسعى للاكتمال والتحقق عن طريق النمو الباطن الذى يسير كشمول ويتجسم رغم ذلك كأبعاض عينية .

وأحست المسيحية بأن تاريخها هو تاريخ تطور المفهوم الإلهى ذاته . وكأنما يتمثل ماضى العقيدة فى الموسوية والمسيحية وهما تسعيان شيئاً فشيئاً ومرحلة بعد مرحلة للتحقق من كينونة الله . فكأن مجموع الأحداث المتطورة هى نفسها تمثل الله بصورة من الصور . أو كأن الوقائع ذاتها بما فيها من نقص وقصور مراحل من تكوين التكامل الإلهى وتجارب فى طريق الشمول المطلق .

ثم إن تصور الله نفسه فى المسيحية كأنه هو نفسه الله وهو نفسه المسيح وهو نفسه روح القدس يجعل الفكر المسيحى ذاته مستعداً لقبول التناقض . غير أن إدراك التناقض بهذه الصورة العقلية لا يستوفيه الذهن المسيحى إلا إذا ارتبط بموضوع التكامل العضوى التكوينى المتطور . ففى هذه الحالة يجد العقل نفسه خاضعاً لتعارض الجزئى مع الكلى وتناقض كل من التصور والواقع دون أن يجد فى التعارض أو التناقض إنكاراً أو منافاة للحقيقة .

هذه هى دلالة العنصر الثانى . أما العنصر الأول الخاص بموقف هيجل إزاء العلاقة بين الفلسفة والدين فهو موقف له دوره الكبير فى فكر هيجل بعامة وفى تشكيل جوهر فلسفته بصفة خاصة .

وسبب ذلك أن هيجل أفلاطونى درس فى المعاهد الدينية كما سبق القول فى تسجيل مراحل حياته . إذ صار هيجل طالباً بقسم الدراسات الدينية فى مدينة توبينجن بألمانيا بحكم رغبة والديه . ويحافظ هذا المعهد بالذات على حياة وأسلوب معاشى شبيه بحياة وأسلوب الأديرة . وكانت موضوعات الدراسة بهذا المعهد مقسمة بين العقيدة الدينية من ناحية والفلسفة من ناحية أخرى .

ومن ناحية ثانية حاول هيجل أن يجعل استخلاص الدين من جانب الفن . ولا شك أن استخلاص الدين من الفن تعبير عن حقيقة تصور المسيحية فى نظره أولاً وقبل كل شىء . وبهذا لا ترد فلسفة هيجل بحال إلى بعض الصيغ المنطقية . والسبب فى ذلك كما يقول جان ڤال هو أن هيجل جعل من هذه الصيغ المنطقية نفسها غطاء أو تسجيلاً لشىء لا أساس له من المنطق الخالص . فالجدل ليس

مجرد منهج فى نظر هيجل . إذ يقوم بدور آخر من حيث هو تجربة ينتقل بها هيجل من فكرة إلى أخرى . ويعد السلب دائماً حركة الفكر ذاته التى ينتقل بواسطتها دائماً إلى مدى أبعد من المدى الذى يعيش فيه . السلب هو وسيلة العقل للانتقال إلى مستوى آخر غير المستوى الذى يتوقف عنده . ولعل هذا هو نفس التفكير المسيحى كما يقول جان فال بشكل ما، أو من جانب معين هو الذى يتعلق بالله عندما يصير إنساناً . فقد دفع ذلك بهيجل إلى مفهوم الكلى العينى الماثل. وبهذا نكتشف رجل الدين من وراء الفيلسوف كما نكتشف فيه الرومانتيكى خلف الرجل العقلانى [١] .

ويعتقد جان فال أن هيجل قد انطلق أصلاً ابتداء من مشاكل أخلاقية ودينية . والواقع أنه يصعب فهم هيجل تماماً بغير وضع هذه الحقيقة نصب العين . من الصعب التقدم فى فهم كل منظورات هيجل الفلسفية بغير إدراك هذه العلاقة القوية التى تربط فلسفته بالديانة المسيحية .

وإذا صح فوق هذا أن هيجل تأثر بأفلاطون تأثراً كبيراً وعرف الفكر اليونانى معرفة جيدة عميقة إلى جانب دراسته اللاهوتية، فمن المؤكد كما فطن البعض إلى ذلك أن هيجل وفق بين اليونان والمسيحية . وهذا التوفيق هو موضع اللقاء الحقيقى بين الفرد والشمول إذا صح هذا التعبير . فالروح الإغريقية أو الهلينية القديمة روح شمول محدود، والروح المسيحية وبخاصة البروتستانتية روح شمول عال . وبدلاً من إيجاد صراع بينهما عمد هيجل إلى توحيدهما فى إثبات المحدود الذى ينطوى على إثبات اللانهائى .

أو بعبارة أخرى حاولت المسيحية أن تبث حبها فى غير شىء معين وأن توجهه إلى الله حقيقة خالصاً من أى شائبة وخالياً من التعلق بأى شىء محدود . أما اليونانية فجسمت كل شىء تجسيماً ماديًّا محسوساً . وحاول هيجل أن يقيم تركيبة بين النظرتين وأن يصحح إحداهما بالأخرى . واتحد المنظوران فى فكرة

---

(١) جان فال : شقاء الضمير فى فلسفة هيجل — المقدمة .

إثبات المحدود الذى يشتمل على إثبات اللانهائى . وعمد بالتالى إلى نقل هذه الحقيقة بسرعة إلى داخل العقل نفسه .

ومن الضرورى أن نلاحظ أن هيجل استعان على توجيه فلسفته فى هذا المعترك ، أو فى هذا المنحنى ، بناء على مخطط يونانى ومسيحى موحد. فنجده مثلاً يدرك مع مضى الزمن شيئاً فشيئاً أن التأمل غير قادر على بلوغ الحقيقى الماثل . ولهذا نراه لا يلبث أن يندفع فى اشتقاق منحى مسيحى واضح فى تتبع التكوين نفسه تتبعاً زمنيًّا فى التاريخ . وبهذا حاول هيجل أن يستعين بالتاريخ على استكمال ما عساه يكون قد فاته بالتأمل المحض . ولهذا نجد غالبية مؤلفاته المتأخرة تعمد إلى تتبع تاريخ الموضوعات مثل كتابه تاريخ الفن وتاريخ الدين .

ويكمن التوسط الهيجلى فى نقطة التقاء الروح المسيحية بالروح الإغريقية . أو التوسط هو التوفيق بين المسيحية (أى البروتستانتية) والهلينية . ومشكلة الحب المسيحى هى أنه يتجه إلى الله غير متعلق بالمحسوسات أو بالأشياء . ولهذا يضع المرء فى أزمة لا يخرجه منها . ووجد هيجل المخرج بإيجاد تركيبة جديدة من رسالتى المسيحية والهلينية . وإذا كان الله حبًّا فلن يشارك الإنسان فى الحياة القدسية إلا إذا أمد عطاءه الذاتى . وتوجد هوية بين حب الله وحب الجار . ويختلط إثبات اللانهائى بالفعل الذى أنكر به فرديتى فأضيع فى الآخر . وبالتالى تتأسس طائفية ذوات تهيىء فى توادها وتراحمها إيقاع الحياة القدسية .

ولهذا يمر التوسط فى فكر هيجل بمرحلتين . فهو فى المرحلة الأولى الحب نفسه الذى يظهر فى شخص المسيح المعبر عن التوسط الكامل بحكم تأليفه فى ذاته بين نظرة الإنسان ونظرة الرب . وتأتى المرحلة الثانية فى التوسط عقب تأليف كتابه ظاهريات الفكر حيث اكتشف الطريق إلى التوسط النفسى وأثبت أن الانتباه للأنا كذات يتضمن حضور الآخر . وهنا يتبين هيجل التوسط بوصفه علاقة مثالية تربط بين اللحظات فى مجموع كلى . ويتعرف هيجل فى هذا التوسط العلاقة بين كل من المنطق والتاريخ .

وتتجمع كل أوجه فكرة التوسط فى فكرة مثول اللانهائى فى المحدود . وينشأ هذا المثول اللانهائى فى المحدود فى الفعل الذى تنفصل فيه الكائنات المختلفة المحدودة عن فرديتها كى يعبر كل منها إلى الآخر (١) .

ولهذا السبب يمكن أن يقال إن الظاهريات لم تشأ أن تكون منطقاً بطريقة مباشرة . فهى لا تعدو أن تكون إقراراً وملاحظة لما يجرى من تتابع الظاهرات . ذلك أننا إذا درسنا تتابع الظاهرات دراسة ظاهرية من وجهة نظر الثبات أو غير المتحرك نفسه ، لأمكن العثور على الوقائع ، وأمكن تأمل وقوعها وحدوثها فى الطبيعة .

ويحاول هيجل فى نفس الوقت أن يكتشف مقولات الحياة العلمية ذاتها فى « ظاهرية الفكر » . وهى : الأفضال (الجمائل) والاعتراف بالأفضال (الجمائل) والتضحية . ومن السهل أن يلحظ المرء تماثلات بين مقولات الحياة العملية والمقولات الأخرى . أليس الفضل أو الجميل مساوياً للسببية وبخاصة حين يتعلق الأمر بالعلاقات بين السبب بوصفه لا نهائياً والمسبب بوصفه محدوداً ؟ والاعتراف بالفضل . . . أليس وعياً بالأثر الناجم أو بالمسبب من حيث هو مسبب ؟ وأليس الشكر ضرباً من الفعل ورد الفعل ؟ بل إن الفكرة كفكرة والامتلاء والمعنى كفكرة يتمتعان فيما بينهما بمشابهات كما ينص على ذلك هيجل (٢) .

ولذلك لم ير هيجل فى التناقض أى نوع من أنواع اللاعقلية كما فعل باسكال وكما فعل نيتشة نفسه . وحاول هيجل على عكس ذلك أن ينشىء نظرية فى العقل البشرى بناء على هذا المنهج . ولا يجد هيجل فى كل إجراءات فكره أى تبرير لأنه يسعى لتحويل هذه الإجراءات نفسها إلى لحظات ومراحل فى حياة الفكر بعامة بدلاً من الاكتفاء بحسبانها لحظات ومراحل تمر بواسطتها حياة فكره الذاتية .

---

(١) هنرى نيل : التوسط فى فلسفة هيجل — المقدمة .

(٢) هيجل : ظاهرية الفكر (الطبعة الألمانية) ص ٣٩٨ .

ومن هنا لا تصبح الدهشة مثار أو نقطة الابتداء . بل يصبح عدم الرضا أو الضمير الممزق نفسه نقطة الابتداء الحقيقية فى الفلسفة والدين على السواء . وليس يوجد ما هو أكثر مماشاة للطبيعة فى ذلك إذا لزم جعل موضوع الدراسة الإنسان المحدد فى وسطه وبيئته وظروفه لا الإنسان المجرد . أو بعبارة أخرى إذا لزم جعل موضوع الدراسة الإنسان المزود بالقلب لا بالعقل وحده والانطلاق من القلب إلى العقل الذى يظل أقرب ما يكون إلى دفء القلب منه إلى برود الفهم . ومن هنا يسعى الضمير الشقى دوماً لتحقيق انتصار الفكر كيما يرتفع إلى مستوى الضمير السعيد ويبلغ مداه . ويترتب على ذلك أن يصبح مبدأ النقيض بالضرورة ارتفاعاً نحو مركب الموضوع حيث إن مركب الموضوع هو السعادة . ولا مفر من اجتياز الشقاء من أجل بلوغ هذه السعادة . ويلتقى الطرفان بصورة أخرى فى فكرة السلب .

ويلاحظ أن تعبير شقاء الضمير أطلق على حالة النفس الخاصة بالإنسان المسيحى فى العصور الوسطى المسيحية بحكم معاناته من جراء انفصاله عن التعالى الإلهى . وهو تعبير يشير إلى ما كان يخلقه الرجل المسيحى حينذاك من تعارض لا ينتهى بين عدمه الخاص به والماهية الأبدية اللانهائية . ويشير هذا التعبير أيضاً — تعبير الضمير المعذب — إلى الذاتية النقية الدينية التى تحل فى الضمير المعذب . وحاول جان ڤال فى كتابه عن شقاء الضمير فى فلسفة هيجل أن يثبت أن هذا الشقاء لا يخص الضمير المسيحى وحده وإنما هو خاصية كل ضمير إنسانى . وما دامت روح الإنسان هى العالم الذى يعى نفسه فشقاء الضمير الإنسانى تعبير عن التمزق وعن الشقاء الكامن فى فعل الوجود نفسه . وتشغل هذه النقطة المركز الرئيسى فى فكر هيجل . فالضمير المعذب أو الشقى هو مرحلة الانقسام الداخلى الذى يجب على الفكر أن ينتصر عليه من أجل الانتقال إلى السعادة . ومن أجل بلوغ السعادة لابد من الانتصار على الشقاء . وبهذا يكون السلب هنا محرك التطور وعجلة التقدم .

ويعد الجدل فى نظر هيجل تجربة ينتقل بها من فكرة إلى أخرى . وقد يسأل المرء نفسه : ولكن ما هو الجدل ؟ وبطبيعة الحال لا مفر من مناقشة موضوع الجدل هنا وفى جميع أرجاء فلسفة هيجل لأن هيجل هو مبدع الجدل بمعناه الحديث السائد حتى اليوم . لكن من الواضح الآن بعد كل ما قلناه عن هيجل أن الفكر فى رأيه يفترض التناقض كما يفترض الهوية أو أن يكون الشيء هو هو . غير أن التناقض أكثر عمقاً وأهمية لأن التناقض كما كان هيجل يقول منذ قليل فيما سبق هو أصل كل حركة ، ولولا أن يحدث التناقض داخل شيء من الأشياء ما تحققت حركته وانبثاقته وحيويته . وتآلف الأضداد فى الأشياء وفى الفكر هو عين ما يسميه هيجل بالجدل أو حسب التعبير الإفرنجى الديالكتيك Dialektik [1] .

وتحمل العملية الجدلية أو الديكالكتيكية ثلاث لحظات تسمى : موضوع — نقيض موضوع — مركب موضوع أو مؤلف موضوع . واعتاد هيجل أن يطلق على هذه اللحظات اسم الإثبات والنفى ونفى النفى .

والواقع أن المنهج الديالكتيكى يقوم مقام العصب الرئيسى فى الفلسفة الهيجيلية . وأتى هيجل بالمنهج الديالكتيكى ليستعين به على استنباط المقولات من المقولة الأولى وهى مقولة الوجود . أى أن الجدل هو الحل الذى أتى به هيجل لاستخلاص واستنباط بقية المقولات من المقولة الحقيقية الأولى ، وأعنى بها مقولة الوجود . وينبنى مبدأ الجدل على اكتشاف أنه ليس صحيحاً أن الكلى يستبعد الاختلاف بصورة مطلقة . فقد اكتشف هيجل أن أى تصور قد يحتوى على نقيضه كامناً فيه ، وأنه قد يكون من الممكن استخلاص هذا النقيض أو استنباطه منه أو كما يقال عادة استصفاؤه منه .

فإذا بدأنا بالوجود استصفينا منه اللاوجود أو العدم . ثم نستخلص الصيرورة من العلاقات بينهما . وهذه هى مقولات المنطق الهيجلى الثلاث الأولى . وتفرض

(١) الديدى : القضايا المعاصرة فى الفلسفة ص ٦٤ .

هذه العملية الثالوثية نفسها فرضاً عن طريق الضرورة العقلية . والعقل هو المنطق وهو الموضوعى المستقل عنا [١].

ولا يرى هيجل كما قلنا منذ قليل أن الكلى يستبعد الاختلاف بشكل مطلق . وقد يظهر المطلق مثلاً فى دائرة الفنون فى صورة أشياء محسوسة . غير أن العقل لا ينتقل مباشرة من استيعاب المطلق كشىء محسوس كما يحدث عادة فى الفنون إلى استيعاب المطلق بوصفه فكراً خالصاً كما هو الأمر فى نطاق الفلسفة . إذ توجد مرحلة وسط بين المرحلتين . وهذه المرحلة الوسطى هى التى يعرف فيها المطلق لا بطريقة حسية خالصة ، ولا بطريقة عقلية خالصة . وهذه المرحلة الوسطى هى الدين .

وإذا صح أن مضمون الروح المطلقة هو المطلق أى الفكر ، فإن هذا الفكر المطلق أو الفكرة يأخذ بدوره شكل المحسوس فى ميدان الفن . أما فى ميدان الفلسفة فيأخذ الفكر المطلق أو الفكرة شكل الفكر بحيث يصبح كل من المضمون والشكل أو كل من المادة والصورة نفس الشىء . ولكن فى الدين يصبح المضمون هو نفسه الفكر المطلق بينما يصبح الشكل وسطاً بين الحسى والعقلى . فبعضه حسى وبعضه عقلى . وهو ما يسميه بالامتثال Vorstellung الذى يمكن التعبير عنه بالتفكير بالتصاوير أو بالتفكير التجسيمى أو التصويرى [٢]. ويعد الامتثال كأى صورة ذهنية جوانيًّا خالصاً . غير أنه خطوة محددة نحو كلية الفكر . ومن هذه الناحية يتقدم الدين على الفن لأنه على الأقل تقريباً يحل التناقض الباطن فى الفن . ويعرف الدين بالتالى كظهور للمطلق فى صورة فكر مصور أو فكر بالتصاوير [٣] . والمسيحية هى العقيدة الدينية الوحيدة التى تتفق

---

(١) Stace (W.T.) : The Philosophy of Hegel p. 103.

(٢) Ibid. p. 486. also-Mure : The philosophy of Hegel p. 15.

(٣) Ibid. p. 488.

مع تعريف الدين لأنها تحقق التوافق بين الله والإنسان بصورة كاملة[١]. وعلى هذا النحو تزول كل غرابة بين الله والإنسان[٢].

ومن هذه النقطة تبدأ الفلسفة . تنطلق الفلسفة ابتداء من هذه النقطة . إذ أن الدين يروى قصة التوافق بين الله والإنسان فى شكل رواية حديثة . بينما تسعى الفلسفة إلى تطوير الحدث من صورته الاحتمالية إلى شكل الضرورة . ويعنى إثبات ضرورة الشىء أنه منطقى وعقلى معاً ، أى أنه يأخذ شكل الفكر العقلى الخالص . ويختفى الامتثال من هذه العملية لأن دور الامتثال ينحصر فى تصوير العلاقات المنطقية كأحداث خارجية برانية وبالتالى يسبغ عليها الشكل الاحتمالى . وبانعزال الامتثال لا يبقى سوى الفكر الخالص وتبزغ شمس الفلسفة . وهذه الفلسفة هى التى تمنح المضمون المطلق فى الشكل المطلق .

---

(١) Ibid. p. 490.

(٢) Ibid. p. 513.

الفصل الثالث

التاريخ فى مذهب هيجل

كان هيجل من البراعة بحيث استطاع أن يستخدم الجدل استخداماً مجدياً فعالاً . إذ أن عملية الجدل المكونة من الموضوع إزاء نقيض الموضوع وحلهما فى إطار مركب الموضوع استطاعت أن تلقى الضوء على كثير من أوجه التجربة الإنسانية . وقد يقال عن هيجل إنه بالغ فى الاعتماد على فكرة الجدل وتطبيقاتها . وهذا يبدو واضحاً فى مذهب العقلية الكلية الذى يتمسك به هيجل .

فقد رأى هيجل أن الطبيعة نفسها وجه من أوجه تطور الفكرة (أو الله) تسعى الروح إلى أن تظهر فيه ظهوراً خارجيًّا . أى أن الروح تخرج على نفسها أو تخرج نفسها إخراجاً فى أحد أوجه الفكرة المتطورة . وهذا الوجه هو نفسه الطبيعة . فالطبيعة هى أحد أوجه الفكرة الذى تظهر الروح نفسها فيه أو تبدو الروح فى صورته وترجع أهمية هذه النقطة إلى أنها تعنى شيئاً أراد هيجل أن يؤكده . وهو أن العالم الطبيعى هو العالم الذى يصير كل شىء فيه خارج كل شىء آخر . غير أن الطبيعة لا تكتفى بأن تسعى لكى تبدو فى الخارج وأن تظهر فى صورة خارجية . إذ أنها تهتم أيضاً فى نفس الوقت بالاشتباك فى عملية مضادة وهى عملية الانطواء فى الباطن أو المحافظة على البقاء فى الداخل . أى عملية التحول إلى عقل أو الصيرورة فى شكل عقل .

ولكن الصيرورة فى شكل عقل هى العملية التى ينتمى إليها كل من العلم الطبيعى والتاريخ . أعنى أن كلاً من العلم الطبيعى والتاريخ ينتهيان فى عبورهما إلى مركب موضوع هو عملية صيرورتهما إلى عقل . إذ بينما يهتم العلم الطبيعى بالقياس وتمييز الأشياء وإدراك النظام والتوافق فى العالم الخارجى يخص التاريخ

مجال الدلالة الداخلية للأفعال الإنسانية باهتمامه ويسعى لاستكشافه بوصفه بحثاً فى حقل داخلية الفكر .

ولا يقدم الوعى والحرية وهما من خصائص العقل التاريخ فى الوجود . أعنى أن الوعى والحرية وهما من صفات العقل لا يدفعان بالتاريخ نحو الوجود إذ أن كليهما يدخلان إلى الوجود خلال التاريخ . وما يعد مجرد غريزة وانفعال أعمى يتحول إلى عقل وإرادة فى التاريخ . وهذان بدورهما — أعنى العقل والإرادة — يؤديان إلى القانون والدولة أو ينهضان بالقانون والدولة .

ومن رأى الكثيرين من نقاد الفلسفة ومؤرخيها أن هيجل لم يكن محظوظاً فى تطبيق الجدل على مجرى التاريخ . إذ ينتهى فيه إلى أن عالم الجيرمان هو مركب الموضوع من العالم الشرقى والعالم الكلاسيكى . وينتهى أيضاً إلى أن برلين هى مركز الأرض، كما يخلص إلى أن الدولة هى أرفع وحدة تتحول فيها كل من الأسرة والمجتمع المدنى إلى تركيبة .

وأشار المؤرخون إلى أن هذه العبارة الأخيرة قد لعبت دوراً كبيراً فى التأثير على الفكر السياسى . ولعلها كما قيل أيضاً قد لعبت دوراً هامًّا فى تقسيم أتباع هيجل إلى أكثر من فريق بعد وفاته .

ولكننا ملزمون بأن نسرع فى تأكيد ما ذهب إليه بشأن الفلسفة ذاتها . فهى فى نظره بحكم معالجتها التصورية للأمور لا تمت بصلة إلى المواد والمسائل المجردة . فهى شىء حاضر عينى ماثل لأنها تصدر عن التاريخ نفسه . وأفضل تعريف للفلسفة هو أنها تاريخ الفلسفة . ولا نستطيع إطلاقاً أن نفكر فى حاضرها بغير أن نمر بكل ما أدى بها إلى وضعها الحاضر .

والواقع أن هذه نظرة هيجل إلى التاريخ نفسه بأسره . فالتاريخ عنده تعبير عن البحث عن الفكر المتناهى المحدود فى الحرية . وعظماء التاريخ هم عجلات الفكر . وليس عظماء التاريخ سوى العناصر التى يتحقق بها التقدم . وهم بمثابة المقاييس أو العلامات التى يقاس بها التقدم . ولكن من المهم أن نلاحظ أن

التقدم يظل تصوراً فارغاً إلى أن يتوفر له مضمون أو محتوى مادى يقدم إليه كل من المجتمع والدولة . ويتكون التقدم من تحولات متتالية للدولة نفسها فى اتجاهها نحو التعبير عن الفكرة فى عبارات خاصة بالتنظيم والنشاط الاجتماعيين .

وقد نقيس التاريخ بمستويات ونماذج من التقدم الجغرافى والسياسى . وقد انتشرت المدنية فى اتجاهها غرباً من الناحية الجغرافية . وكلما تابعت طريقها نحو المغرب الجغرافى نمت وتطورت سياسياً . وتمثلت خطوات التقدم فى مراحل ثلاث تنقسم الوسطى منها إلى فترتين.

ويمكن إجمال هذه المراحل فى نظرية هيجل على النحو الآتى . أولاً يبدأ التاريخ البشرى فى آسيا . ولا تتوفر حرية فردية ما فى الأنظمة السياسية بقارة آسيا . ويخضع الفرد خضوعاً تاماً لإرادة الحاكم . ولا يملك الفرد حتى روحه . والطاعة هى القانون الذى يتحكم فى وجوده . ويتحول كل شىء إلى اضطراب وفوضى حيثما لم تتوفر الطاعة لفرد ذى سيطرة كاملة وتتركز كل السلطات فى يده . وتوجد فى آسيا المهاد الجغرافية والطفولة السياسية للنوع البشرى .

والمرحلة الثانية تتمثل فى حضارات الإغريق والرومان التى تعد حقبة من حقب البلوغ والنضج العنصرى . وتكشف الأنظمة السياسية اليونانية ذات الطابع الأرستقراطى وذات الطابع الديمقراطى نمو الفردية وزيادتها زيادة هائلة بحيث يستطيع بعض الناس الحصول على حريتهم الفردية . وهو ما لم يكن متيسراً فى تلك العهود .

غير أن النضوج فى الحضارة الرومانية كان أكثر قوة وصلابة بحيث صارت فكرة الدولة أرفع فكرة . وصار فى إمكان الدولة أن تخضع الإرادة الفردية للاحتياجات العامة التى تتعلق بأمن الدولة وبتوسيع رقعتها .

وينهض مع هذا اللون من التفكير الاعتراف فلسفياً بالشخص وحقوقه وواجباته . وبهذا نرى أن الفرد الذى تعرض للانتفاء انتفاء كاملاً فى العموم بآسيا والذى بزغ بزوغاً جزئياً فى اليونان صار مدمجاً من جديد فى العموم على

مستوى أعلى من المستوى الأول .

وتكررت نفس العملية فى المرحلة الأخيرة من المظاهر السياسية للفكرة على نحو ما جرت فى العالم الغربى الأوربى . إذ تمرد الفرد ضد الضغط الموضوعى والخارجى من قبل العموم على شخصه وصار يبحث عن مهرب له ينمى فيه عالماً خاصاً ذاتياً ينفرد به وحده كى يتحرك بداخله فى حرية .

وفى النهاية أمكن التغلب على الصراع بين الظاهر والباطن وكذلك بين العموم والجزئى وتيسر الانتصار عليه وتنسيقه تنسيقاً منسجماً فى دستور الجماعة التى ينزع فيها الفرد بحرية نحو الصالح العام ويجعل بنفس الحرية من إرادته وإرادة الفرد ذى السلطة العالية شيئاً واحداً . وذلك لأنه يرى فى ولى الأمر مأوى للسلطة والسيادة وأن الإرادة العامة تباشر نفسها أو تمارس حقيقتها بواسطته .

وهذا هو عمر النضج والشيخوخة . ولا تمثل هذه الفترة فترة ضعف وإنما مرحلة قوة . إذ أنها تمثل عودة الفكرة إلى نفسها على المستوى الموضوعى والسياسى . غير أن الروح تعود إلى نفسها هنا وقد أثراها وأغناها التوافق الانسجامى بين مبادئ السياسة الخاصة بالحكمين المطلق والفردى أو بين الطغيان والديمقراطية أو بين التآزر القومى والحرية الشخصية . ويشرع مركب الموضوع فى الظهور مع تاريخ المسيحية بأوربا ويكتمل بمرحلة الثقافة الجيرمانية ممثلاً فى التنوير Aufklärung . إذ لا يبقى نزاع بين الذاتى والموضوعى أو بين الجزئى والعام أو بين الفردى والاجتماعى . ويتحد هذا كله فى شكل تركيبة تمثل تصور الحرية وهى تجعل من هذا كله شيئاً واحداً .

ولعلنا نستطيع هنا أن نبدى ملاحظة جانبية بشأن الوحدة العضوية بين كافة أنحاء العالم القائم وأجزائه . بل من المهم ملاحظة أن العالم الطبيعى يمتاز بعضوية كيانه فى كل ما يتفرع عنه من أجزاء رغم أن كل جزء يتصف بالتحديد المخصص، ورغم أن الوحدة الكلية تنشأ خلال هذا التحديد المخصص نفسه . ومن الواضح أن ثمة مبدأ يتميز بالتحديد الذاتى ويتمثل بالضرورة فى كل

تحديدات هذه الوحدة الكلية . وهو نفس المبدأ الذى يعطى كل هذه التحديدات ضرباً من الاستقلال بحيث تكون محددة فى ذاتها وتتساند بقدر ما يحقق المبدأ نفسه فيها جميعاً أى بقدر ما تستسلم كلها [فى مقابل ذلك لحياة الكل الموحد . وباختصار تصبح قابليتها للاستسلام على ذلك النحو مقياس حقيقة كل منها . إذ تكمن الوحدة كمبدأ فى الاختلافات . ولكنها تكمن أيضاً فى نفى هذه الاختلافات بحيث يمكنها أن تجتاز نفسها كأفراد وتعود بالتالى إلى الوحدة .

فالحقيقة هى العام الذى يخرج على نفسه ويجعل نفسه جزئيّا ويناقض نفسه بنفسه حتى يبلغ أعمق وحدة وأكثرها مفهومية بالنسبة إلى هذه الحقيقة .

وقد يظهر من هذه التعبيرات بعض الاعتساف فى استخدام اللغة . أعنى أن ما سبق يظهر شيئاً من العنت فى إدارة التعبير اللغوى وفى استعماله . غير أنها ولا شك تؤدى معنى طالما كررناه دون أن نعنى بتحليله وإبراز مضمونه خلال كلامنا عن النفس أو عن الوعى الذاتى أو عن التأكيد الذاتى . وقد تبين لنا بصورة واضحة أن صدق الضرورة هو الحرية . وصار من الضرورى بالتالى أن نعترف بأن أرفع تفسير للأشياء ينبغى أن يكون متفقاً مع هذه الفكرة . وهذا معادل لقولنا بأن العالم وحدة عضوية . والمقصود بالوحدة العضوية للعالم أنه مشابه لأى بدن حى أو لأى نبات أو حيوان .

هذه الملاحظة الجانبية تفيدنا بغير شك فى إدراك معنى التاريخ فى مفهوم هيجل . إذ أننا لا نلبث أن نرى هيجل يؤكد أن ما يصدق على الطبيعة يصدق أيضاً على العقل نفسه . ويستحيل فى الواقع أن نفصل كلاًّ منهما عن الآخر ، أعنى الطبيعة والعقل . وسبب ذلك هو أن العقل والعالم الخارجى كليهما لا يقومان كموجودات مستقلة قائمة بذاتها . وليسا أيضاً بالموجودين المكتملين المجهزين المنبثقين عن لاشىء .

وعلينا أن ندرك فى رأى هيجل أن العقل لا يظهر فجأة بمعداته وأدواته

أو بغير معداته وأدواته من أجل غزو العالم الطبيعي . وليس العالم الطبيعي بدوره دمية أو لعبة مستعدة لاستقبال العنكبوت فيبدو كما لو كان فى انتظار العقل ذاته كى يستوعبه ويسيطر عليه . فمن المحقق أن كلاً من العقل والعالم أو ما تسميه الفلسفة بالذات والموضوع ناشئان نشأة متعادلة عن إحدى العمليات . كلاهما ناتج بغير شك عن عملية . وهما يصدران بالتعادل أيضاً عن هذه العملية . ولعلنا نغفل فى حياتنا العادية عن النظرية العليا بهذا الصدد . أعنى أن حياتنا المادية ومعاشنا الجارى فى كل يوم يدفعان بنا إلى نسيان وجهة النظر العليا النظرية بهذا الشأن . ويفقدنا ذلك قدرتنا على رؤية الأصل الذى يصدر عنه كل من الذات والموضوع . ويجعلنا نشعر دوماً بأننا بإزاء عالمين مختلفين بعد أن نقوم بعزل الأوجه الأخيرة فى تلك العملية .

أو بعبارة أخرى نحن نقوم عادة بفصل الأوجه النهائية من العملية التى يصدر عنها العقل والعالم كلاً منها عن الآخر . ونندفع بعد ذلك فى معاشنا اليومى فننسى الأصل الذى صدر عنه كل من العقل والعالم صدوراً متعادلاً . ونتجاهل من ثم الأصل الذى نبع منه كل منهما وفقاً للنظرية الكبيرة .

فكلا هذين الوجهين أو الجانبين الخاصين بالعملية يملكان ملامح وصورة . ومن ناحية أخرى كلما زاد عمق الذهن وحدته اتسعت آفاق العالم الخارجى كذلك . والحياة النفسية هى عامل القوة الذى يحرص على بقاء تضايف مستمر بين الجسم والوسط الخاص به وبين جملة العناصر المتنوعة التى توجد فى ذلك الوسط . فالحياة النفسية بعبارة أخرى هى الوحدة التى يعزى إليها التضايف أو التى يعيش فيها التضايف ويعى فيها نفسه ويدرك ذاته . أو هى الذات والموضوع معاً عندما يهيئان عنصراً ضد آخر ويعطيان كلاً منهما شبه استقلال . الحياة النفسية هى وحدة الذات والموضوع التى تضع عنصراً ضد آخر وتهب كلاً منهما ما يشبه الاستقلال . ولكن الواقع الحقيقى يؤكد أنهما لا يمكن أن يكونا مستقلين .

فلا العقل ولا العالم الخارجى موجودان قائمين فى ذاتهما أو مستقلين وصادرين فى الحال ومصنوعين من لا شىء . وما يصدق على الطبيعة يصدق على العقل . وكل منهما ليس مفصولاً عن الآخر . ويقاس عقل البدائى تماماً بالعالم المحيط به .

والحق أن فهم أى شىء يعنى حرمانه من استقلاله الظاهر . إذ أن كل شىء مفرد هو لقاء بين تيارين أو توافق بين حركتين فى عرف المناطقة . فالشىء يركز عنصرين فى وحدة غير منقسمة أو على الأقل هكذا تبدو للفكر المادى أو الفكر الامتثالى بحيث يصبح كل من العنصرين قابلاً لأن يكون هو هو الآخر . ويطلق على أحد هذين العنصرين الهوية أو الكلى أو الجنسى أو المجموع الكلى ، بينما يطلق على الآخر اسم الفصل أو الجزئى أو الجزء . ويتحدد الشىء بهاتين النقطتين البيانيتين .

ويتكرر ما يجرى فى لغة المنطق فى التعبير العلمى اليومى مع زيادة المفهومات المادية والحالات العينية . إذ تمثل النظرية الدينامية عن المادة الشىء كوحدة من الجذب والدفع . وقد حاولت النظرية النشوئية تفسير أصل كل الأنواع الطبيعية . فهناك عملية صراع تتمثل فى اتحاد وانقسام أو فى عودة الاتحاد والانتخاب الطبيعى . ولا تستقل كل هذه الأنواع عن العالم غير العضوى المحيط بتلك الكائنات العضوية . إذ نفذ ذلك العالم غير العضوى فى دم وكيان هذه الأنواع بحيث جعلها ما هى عليه . ولكى يفهم المرء هذه الأنواع الطبيعية لا مفر لنا من دراسة كل أشكالها المبكرة والبسيطة التى تركت آثارها على كيانها وبنائها . ولا شك أنه كان من السهل أن نسىء فهم كل تلك الآثار ، أوكان من السهل أن تمر غير ملحوظة بدون وجود هذه الأشكال البدائية .

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالعقل نفسه . إذ أن عقل البدائى يقاس بالوسط الذى ينمو فيه على حد قولنا السابق . وتحمل كل الكائنات طابعها الشعورى الواعى الذى يعكس عالمها الخارجى .

ونستطيع أن نتتبع العقل خلال نموه فى غضون التاريخ فنراه ينمو نمواً عريضاً

متسعاً عميقاً بحيث تتراجع حدود العالم خطوة بخطوة مع تقدم العقل . وتحتل هذه العملية مكانها بتتابع الأجيال و بتنوع الأجناس والحضارات المنتشرة فوق ظهر الأرض . ولا يكتفى العلم هنا بأن يفحص معالم التاريخ وحدها و إنما يتخذ من مقياس الزمن وسيلة لتوفير التتابع المادى فى إطار التتابع العقلى للأفكار .

وهكذا يتحد العالم الموضوعى للمعرفة بالعالم الذاتى ، و ينبعان من وحدة مشتركة اعتاد كانط أن يسميها وحدة الاستشعار Apperzeption التركيبية الأصيلة . ولا يتم التمييز بينهما — بين العالم الذاتى والعالم الموضوعى للمعرفة — إلا بسبب الفشل فى الاحتفاظ برؤية الحلقة الجامعة الموحدة بين الحياة والخبرة .

والواقع أن العالم الذاتى أو عقل الإنسان يصدر حقًّا عن نفس القوة التى يصدر عنها العالم الموضوعى أو الطبيعة . وصار من أعمق وأهم مشاكل الفلسفة البحث عن طبيعة وقوانين الشمول أو الوحدة الأولية بين كل من الاثنين . العمل الرئيسى فى الفلسفة إذن هو تأكيد ذلك الأساس الأصلى النهائى الذى تنبنى عليه وحدة العقل والطبيعة . ولا يغنى منطق هيجل كما تصوره وفهمه فى هذه المهمة لأنه يتضمن وجهة نظر أخرى غير وجهة النظر الخاصة بالحياة اليومية أو بالتفكير فى التجارب والخبرات .

و يمكن أن ندرك سر ذلك لأن المنطق فى نظر هيجل يفترض مقدماً العملية الكلية ابتداء من اللحظة الأولى المؤقتة التى قد تبدو أكثر بساطة فى منشأ الأمر وأكثر قبولاً من الناحية العامة حتى تبلغ مستوى المبدأ الشرطى الذى تتضمنه سلفاً أو تفترضه مقدماً . وكان أرسطو نفسه قد أكد أن العقل لا يحتوى على شىء لم يكن حاضراً أولاً فى الحس . ووقائع الحس والشعور هى وقائع الخبرات والتجارب .

وأعد هيجل كتابه عن ظاهرية الفكر ليكون بمثابة رحلة اكتشاف على حد تعبيره هو نفسه . إذ ينزع فى ظاهرية الفكر نحو إثبات أن ما يظهر على

صورة خبرة أو تجربة ليس غريباً بحال من الأحوال عن الفكر . وليس ثمة ما يدعو إطلاقاً إلى الظن بأن الفلسفة التأملية تمضى فى اتجاه مضاد للتجربة . وإنما هى طريقة أخرى لتناول التجربة بأكملها على ضوء المعنى . فالفكر هو الفكر الموضوعى وأفكاره هى أفكار عن الشيء نفسه . ويمكن اعتبار الأفكار موضوعية إذا تحددت على هذا النحو . ويختلط المنطق بالميتافيزيقا حينما ينتقل العلم الخاص بالأشياء المعبر عنها بالأفكار للتعبير عن خصائص الأشياء على حد تعبيره قبل ذلك فى دائرة معارف العلوم الفلسفية .

ولهذا السبب يقوم قولنا « الأفكار الموضوعية » كتعبير لتعيين الحقيقة التى يجب أن تكون موضوعاً مطلقاً لا مجرد غاية للفلسفة وحدها . فإذا كانت هذه الأفكار الموضوعية محددة بحيث توصف بالمحدودية فمن الضرورى إذن استيعابها بوصفها لحظات أو عقد خاصة بالصورة المتكاملة أو بالحركة المفكرة . وبهذا يصبح الصدق هو صيرورة الشيء نفسه أو الدائرة التى تفترض مقدماً والتى تمتلك فى البداية غايتها الخاصة وغرضها الذى تهدف إليه والتى تكون حقيقية بالفعل فقط عندما تستعين بواقعيتها النامية وبنهايتها. أى أن الصدق لايتحقق إلا بما يحمله من قدرة ذاتية على أن يصبح ما عداه وعلى أن يصير محدداً وعلى أن يصبح ما هو عليه . والصدق هو ذلك كله بوصفه نتيجة تفترض نفسها فى البداية ثم تتحقق فى النهاية .

ولهذا كله قامت ظاهرية الفكر لدى هيجل باستطلاع الممر وباقتفاء آثار الخطوات فوقه وبتعمد تبرير الانتقال فوقه ابتداء من دواعى الثقة الحسية الضعيفة إلى مرحلة وجهة النظر الفكرية الخالصة فى الوعى المطلق أو الوعى الأعلى خلال حالات عديدة منوعة علمية وأخلاقية ودينية من حالات تفسير التجربة والتعبير عن خلاصة الحقيقة التى تنطوى عليها .

وليس ذلك بمثابة تاريخ للعقل الفردى وحسب . وليس أيضاً تاريخ عملية

التطور الفكرى الخاص بالنوع البشرى . وإنما كلاهما معاً . فليس المهم هو التاريخ وحده وإنما المهم بالنسبة إلى ظاهريات الفكر هو أن تفسح المجال للنقلات الجريئة والتغيرات المفاجئة على مسرح التاريخ منذ الإغريق والرومان القدماء حتى ألمانيا الحديثة . ولذلك فظاهريات الفكر بصدد البحث عن إيقاع . أو بعبارة أخرى يهم ظاهريات الفكر أن تكشف عن التاريخ الجدلى لا عن تاريخ الحكم التجريبى .

ولهذا تقتاد التجربة هيجل إلى مضمار الفلسفة . التجربة تقتاد هيجل إلى فلسفته نفسها .

ويقتضى تحقيق ذلك الالتقاء بالتجربة فى صورة تطور وصيرورة . وإذا كان من الضرورى الإمساك بعجلة الصدق التاريخية فلابد من ترجمتها إلى مستوى آخر فكرى . والتاريخ الذى قدمته لنا ظاهرية الفكر هو هذا التاريخ الذى يمثل العنصر الروحى الخالص فى البحث المادى العميق . إذ ظهرت فيه أسماء الأشخاص والأماكن باهتة كما ظهرت التواريخ ناقصة . واستسلمت معالم الأفراد وسيرهم، فتركت مواقعها ومواضعها للمبادئ الخالدة العامة. وصارت هذه الأشكال والصور النموذجية بمثابة الماهية الخالصة لتواريخ لانهاية لها . وكل ما يسعى إليه التاريخ لدى هيجل هو تقديم خلفية زمنية مكانية كديكور مسرحى تنعكس على ضوئه كل صور الأفكار المجردة بحيث تتجسم أمام البصر .

وعلينا فى النهاية أن نلحظ أن ما تزيح ظاهريات الفكر الستار عنه خلال التاريخ الخاضع للتصور هو وجود وعى ذاتى كلى يعد بمثابة أثير حياة الفكر . وليس هذا الوعى الذاتى نفس الوعى الذاتى الإنسانى. ولكنه الوعى الذاتى للوجود من خلال الحقيقة الإنسانية .

وليست المعرفة المطلقة علماً إنسانيًّا أو ضرباً من ضروب الأنثروبولوجيا . ويكفى الاطلاع على منطق هيجل من أجل إدراك هذه الحقيقة . بل المعرفة

المطلقة هى المعرفة التى تجاوزت التعارض الذاتى مع الوجود . أو بمعنى أصح المعرفة المطلقة هى ما يظهر فى التاريخ . وبالتالى فما الذى يمنع توحيد غاية التاريخ مع تحقيق الماهية البشرية [1]؟

الواقع أنه يستحيل إدراك التاريخ دون تعيينه بوصفه معنى .

---

(١) Hyppolite (Jean) : Logique et Existence p. 233.

الفصل الرابع

المنطق والوجود

يصف هيجل فلسفته بأنها فلسفة مثالية. ويصفها المؤرخون أيضاً بأنها فلسفة مثالية. ولا غنى لنا عن أن نفسر ما تعنيه لفظة المثالية إذا اقترنت بفلسفة هيجل.

وشاع عندنا أو عند بعض المغرضين من المعلقين الفلسفيين عندنا أن يجعلوا من المثالية فلسفة وهمية غامضة تتصور أشياء لا وجود لها وتقدر كل شيء تقديراً خرافياً لا علاقة له بالواقع . ولا شك فى أن لهم بعض الحق إذا أخذوا مثالية الفلسفة الكانطية الترنسندنتالية بهذا المعنى ، إذ غالباً ما ينبئنا كانط أننا لا نعرف سوى الأفكار وبعض الظواهر المشروطة بحكم طبيعة بنائنا العقلى الذى يعلو على مواد الحدس الحسى وبحكم عدم بلوغنا الحقيقة العميقة للأشياء . فالشيء فى ذاته غير معروف لدينا أو غير قابل لأن نعرفه . وكل ما نعرفه فى نظر كانط مشروط بطبيعة قدراتنا العقلية على المعرفة لما يدور حولنا . وتتحكم هذه القدرة فينا بحيث لا نرى إلا ظواهر الأشياء . أما بواطنها أو الأشياء فى ذاتها فلا نبلغها ويستحيل على عقلنا بقدراته هذه أن يحيط بها .

أما هيجل فلا يعترف بالشيء فى ذاته ولا يرى أى حقيقة مستقلة عن الفكر أو بعيدة عن تناوله . ولكن هذا لا يعنى من الناحية الأخرى أنه لا يوجد سوى كائنات مفكرة على نحو ما يزعم بركلى فيلسوف المثالية أيضاً . أى أن ما يزعمه بركلى من عدم وجود المادة الخارجية غير مقبول من وجهة نظر هيجل . ويعد هيجل أنواع المثالية التى تنظر إلى الأشياء المحسوسة كأنها من نتاج عالم الذاتية أو عالم الشعور فلسفات سطحية .

ويقرر هيجل هذه الحقيقة كأوضح ما تكون فى كتابه عن دروس فى علم الجمال بقوله :

« يتلألأ ريش الطيور المتعدد الألوان حتى ولو لم يره أحد . ويتردد غناؤها ولو لم يسمعه أحد . وتطلق الصبارة التى لا تزهر إلا أمد ليلة واحدة والغابات الاستوائية حيث تتعانق أروع النباتات وأغزرها أزكى الروائح وأشهاها ثم يعود كل هذا فيتلاشى ويذهب هباء دون أن يستمتع به أحد » .

ولا يجب أيضاً أن يظن أن مثالية هيجل شبيهة بمثالية وجوب الوجود كما تمثلت فى مذهب فيشته حيث لا يمكن إطلاقاً إدراك مرتبة المثل الأعلى النموذجى . ولا هى أيضاً شبيهة بتلك الفلسفة الغامضة النابعة من أعماق الحركة الرومانتيكية الممثلة فى الحنين عند نوفاليس أو فى سخرية إشليجل .

إذ تتضمن هذه المواقف الأخيرة دلالات السخط أو عدم الرضا حيال الحقيقة وتبعث على التطلع والعشم فى حركة اجتياز جوفاء نحو آمال بعيدة غامضة. ويشعر المرء حسب هذه المذاهب بأنه جيء به إلى عالم غريب وألقى به فيه ويجد نفسه كالضائع فى أرجائه . ولكن لا ينبغى أن نفهم أن دور الفلسفة هو رد الإنسان عن عالم الواقع ودفعه بعيداً عن الوجود الحقيقى . من الضرورى على العكس من ذلك إيجاد نوع من الاتفاق بينه وبين العالم . لابد من التوفيق بين الإنسان وعالم الواقع بحيث يكتشف فيه ما يتلاءم مع العقل . فلا ينبغى إطلاقاً أن نخلق تعارضاً بين المثالى والحقيقى أو بين ما ينبغى أن يكون وما يكون بالفعل . وعندما يفهم الفكر العالم مع الاعتراف بوضعه فيه فإنه لا يشعر بأى وحشة ويجد نفسه كما لو كان فى المكان الملائم له وفى الدار التى يأنس بها .

والواقع أنه من الضرورى أن نفهم مثالية هيجل على ضوء الإيقاع الذى يخلقه الجدل فى مذهبه . أعنى أن الفكرة عنده هى المطلق أو المبدأ الأعلى . وتعد الهيجلية فى الواقع فلسفة محايثة أو باطنة لا فلسفة علوية ثنائية مثل فلسفة أفلاطون مثلاً . لا توجد أى ثنائية بالمعنى الأفلاطونى فى فلسفة هيجل . بل المطلق الهيجلى هو الذات الكلية التى تشمل كل شيء ولا يخضع كل ما فيه إلا للنمو الجدلى .

وهذه الذات الكلية هى ما يسميه هيجل بالفكرة أو التصور . ونحن نأخذ بالتفسير القائل إن لفظة التصور هى أصدق وأوفق تعبير من حيث المصطلح . فالتصور باللاتينية والألمانية تعنى ما يحيط ويستوعب ، أى ما يشمل ويجمع . وقد ترجم الفلاسفة الإنجليز المؤازرون للهيجلية فى بريطانيا لفظة Begriff الألمانية بلفظة Notion . وبقيت هذه الترجمة سائدة وأدت بالتالى إلى تشويه الفلسفة الهيجلية بعض الشيء . ومن المعلوم فى تاريخ الفلسفة البريطانية أن كثيرين من أنصار الاتجاهات الدينية قد وجدوا فى الهيجلية فلسفة مؤيدة لهم فى ميولهم . ولذلك اختاروا هذه الترجمة التى أثرت فيما بعد فى النصوص الفرنسية والإنجليزية عن الهيجلية (١) .

والواقع أن التصور هو المفهوم المستوعب أو هو الكلى الذى يضم كل محدداته فى نمو جدلى . وبالتالى يصبح التصور شيئاً عينياً تماماً على حد تعبير هيجل فى دائرة معارف العلوم الفلسفية (٢) .

وتعد الفكرة بمعناها الدقيق لدى هيجل التحقق المكافئ للتصور ، أى الوحدة المطلقة للتصور وللموضوعية . وهى بذلك الصدق فى ذاته ولذاته (٣) . والفكرة هى الحياة . . هى الروح . . هى فكرة الصدق والخير فى المعرفة والأفعال . . هى المعرفة المطلقة التى تبلغها فى فكر الفيلسوف حيث تفكر فى ذاتها بوصفها الحقيقة التى تعرف نفسها (٤) . ويظهر التصور كأنه لحظة إضافية من وجهة نظر الفكرة . ويظل رغم ذلك مبدأ الفكرة (٥) .

وفى اعتقادنا أن هذا التقدير لموضوع التصور فى الفلسفة الهيجلية على نحو ما أوضحه سيروه فى كتابه عن هيجل والهيجلية هو أصوب تقدير وأحقه بأن

---

(١) Serreau (René) : Hegel p. 30.

(٢) Hegel : Enzyklopädie * 164.

(٣) Ibid. * 213.

(٤) Ibid. * 574- * 577.

(٥) Ibid. * 213.

يسود فى التعريف بفلسفة هذا المفكر الكبير. بل لا شك لدينا فى أن قرن الفكرة الهيجلية المطلقة بالتصور يتيح فرصة رائعة لفهم هذه الفلسفة فهماً ميسوراً واضحاً.

والكلى الحقيقى الخاص بالعقل هو التصور أى الفكر وقد تعين وصار عينياً واتخذ لنفسه مضموناً . فهو الكلى الذى يجعل من نفسه جزئياً على نحو ما هو الحال فى الحيوان من حيث هو ثديى مثلاً . والفكرة هى التصور بقدر ما يحقق ذاته أو التصور الذى يخلق ملأه بنفسه و يملأ نفسه بنفسه . ولنأخذ لذلك مثلاً بالروح من حيث هى تصور وتهب نفسها حقيقتها الخاصة بها فى الجسد فتصدر عنها الحياة . وإذا انفصل التصور هنا عن الحقيقة نتج عن ذلك الموت .

وهذا يدل فى الواقع على أن أهم شىء لدى هيجل هو الفكر . . . لا الفكر الذاتى أى الرأى الخاص . . . بل الفكر الموضوعى الذى يصبح هو نفسه الكلى . والفكر قبل كل شىء هو الكلى على نحو ما يدركه الفهم أى باعتباره صورة فارغة منفصلة عن مضمونها إذا اكتفينا بنظرة تجريدية بحتة .

ولا مفر من اعتبار الفكر إذن المبدأ الكلى الحقيقى لكل وجود طبيعى أو روحى . فالفكر يحتضن كل الأشياء و يسيطر على كل الأشياء كما أنه أساس كل شىء[1] .

و يمكن تلخيص مذهب هيجل بقولنا إنه النمو الشاسع الخاص بالثالوث الجدلى . الفكرة والطبيعة والعقل . فيدرس المذهب الهيجلى الفكرة أو المطلق فى غضون اللحظات الثلاث أو الأوجه الثلاثة الخاصة بالمنهج الجدلى : الوضع (الموضوع) والنفى (نقيض الموضوع) والوحدة (مركب الموضوع) .

والفكرة أولاً هى الفكرة الخالصة وأساس كل وجود طبيعى وروحى . وهى المعادلة للفكر الإلهى قبل خلق العالم فى الفلسفات الروحية . ثم هى أيضاً الفكرة وقد أبرزت فى الخارج وصدرت عن نفسها كى تعرض نفسها بوصفها الطبيعة

(١) Hegel : Ibid. * 24.

فى الزمان والمكان . ثم هى فى النهاية الفكر وقد عاد إلى داخل نفسه بعد أن جرت عليه الغربة وصار من جديد فكراً حقيقيًّا أى فكراً واعياً بنفسه .

وهكذا تنشأ الأقسام الثلاثة الكبرى فى مذهب هيجل : المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الفكر . والواقع أن هيجل يأخذ الفكرة والعقل بمعنى واحد وبالتالى يمكن القول بأن العقل قد خضع لدراسة مجردة فى المنطق بينما خضع فى فلسفة الطبيعة للدراسة من حيث تحققه فى الكون وخضع فى فلسفة الفكر للدراسة من حيث تحققه عن طريق الفكر والحيوية الإنسانية .

والواقع أنه إذا صح ما سبق أن أكدناه من أن فلسفة هيجل صادرة عن تفسيره للتاريخ وأنها وليدة الخبرة التاريخية، فمن المؤكد أيضاً أن المنطق هو المسيطر الأكبر على مجموع الفلسفة الهيجلية . فلسفة هيجل باختصار وليدة الخبرة التاريخية ويسودها بأكملها منطقه على وجه الخصوص . بل لا غنى عن النظر إلى المنطق بوصفه نسقاً لتعيين الفكر حينما اختفى التعارض بين الذاتى والموضوعى .

أو بمعنى أصح يختلط المنطق بعلم الوجود . فمقولات المنطق هى نفسها مقولات الوجود . وإذا كان الفكر المنطقى مميزاً بطابعه الجدلى فذلك لأن الوجود نفسه جدلى . والجدل المثالى أو الفكرى صدى للجدل الحقيقى . وعلى رجل المنطق أن يدع نفسه يمضى بهدى من هذا الجدل الحقيقى وأن يسير فى أثره .

وهذه نقطة جوهرية فى فلسفة هيجل . بل يعتمد على هذه النقطة جانب أساسى من هذه الفلسفة . ولكن لكى نفهم معنى الجدل الحقيقى المرتبط بالتجربة لابد أن نشرح موقف هيجل من تعبيرى المجرد والعينى . ويقال عامة إن عالم الذهن مجرد وإن عالم الحس عينى . فالعينى هو كل ما يتجسم فى صورة ذهنية . وذلك أيضاً هو المقصود بأمثال هذه التعبيرات فى لغة المنطق العادى .

أما هيجل فيأخذ التفسير الذهنى لعالم الحقيقة والتجربة بوصفه أصدق وأكثر عينية فى وصف ذلك العالم مما تحتويه سلسلة الحدود والألفاظ الحسية .

ولا ينبغى أن نعتقد هنا بأن الأمر مجرد تعديل أو تغيير فى استخدام الألفاظ

وتحديد معناها . إنما يعمد هذا التعديل اللفظى إلى عكس مفهوم ضخم لدى هيجل . أو بمعنى أصح يشير هذا التعديل اللفظى فى استخدام لفظتى مجرد وعينى إلى مواقف فلسفية أساسية و إلى تغييرات عميقة فى مذهب هيجل . وذلك لأنه ينكر عينية العالم الحسى ويعلن أنه بوضعه ذاك كعالم المحسوس لا يعدو أن يكون كتلة من العناصر الخاصة ذات الأوجه العديدة، فضلاً عن كونه من ناحية أخرى سلسلة من التجريدات المأخوذة من تلك الأكوام عن طريق الإدراك، ويفصل هذا التعديل الجديد فى معنى العينية والحقيقة بين تيارى التفكير الفلسفى والتفكير العادى . وتقدير الحقيقة والعينية فى نظر أحد خطى الفكر عكس تقدير الآخر . أعنى أن العالم الحسى فى نظر الفيلسوف هو عالم محتاج إلى وحدة أو تنقصه الوحدة . إنه عالم مكون من مجزوءات ألصق بعضها بالبعض الآخر بصورة غير مكتملة . ولا تستقل هذه المجزوءات بنفسها بحال من الأحوال وتستدعى دائماً تفسيرها بالرجوع إلى مصادرها البعيدة عنها وينابيعها المنفصلة .

وذلك أن الأشياء المتناثرة الفريدة التى نزعم إدراكها أو الإلمام بها هنا والآن مثلاً لا نلبث أن نكتشف بالتفكير والتحليل أنها تعتمد فى وجودها على قوانين وعلاقات أبعد بكثير من الشىء المجزوء المفرد، وتستند إلى ما لاوجود له هنا والآن وإنما فى كل مكان وبلا زمان . ويظهر من ذلك بالتالى أن حقيقة الشىء تتضمن نسقاً عاماً من العلاقات يؤدى بها إلى أن تكون هى نفسها .

وبعبارة مختصرة الإدراك البصرى هو بداية المعرفة ويشرع فى مهامه اعتماداً على فتات المائدة . ويعتمد الإدراك البصرى على شمول شعورى . ولابد لكى ينتقل الإدراك البصرى من هذه المرحلة إلى شمول ذهنى من أن تتخلص أولاً وقبل كل شىء من التعلق بصفة معينة فى زمن معين .

ويشير هيجل بلفظة « مجرد » إلى إدراك أى شىء من جانب واحد أو من وجه واحد واستيعابه منفصلاً عن كل ارتباطاته الأخرى كما تؤخذ اللفظة أو الجملة بمعزل عن سياقها . والألفاظ العادية مجردة أصلاً فى نظر هيجل . وذلك

لأنها تنبع أساساً من تحليل أشياء ليست عينية بقدر ما هى مهوشة ومضطربة ومختلطة كما هو حال الإحساس غير المحدد أو المتعدد الأوجه والجوانب . ويلى مرحلة الاضطراب المهوش فى الإحساس مباشرة مرحلة مفهومات وكلها مجردة . وهى مجردة لأنها مقتطعة من استمرارها فى غضون حقيقتها .

ومعنى ذلك أنه لا توجد عينية بالمرة فى الإدراك البصرى لتوزع الإحساس بين مواقف أولية مضطربة مختلطة ومواقف مجردة تليها مباشرة .

ويطلق هيجل مثلاً اسم العلم المجرد على علم الاقتصاد السياسى . وذلك لأن هذا العلم ينظر إلى الإنسان بوصفه مخلوقاً صانعاً للمال ومنفقاً للمال وحسب ويغفل صفاته الأخرى . وبالتالى تكون تصوراتنا أكثر تجريداً أو أكثر عينية وفقاً للقدر الذى يبلغه الفكر من العلاقات المفترضة سلفاً . أى أن التجريد والعينية صفة تلحق بالشىء بقدر ما يشير إلى العلاقات التى توثق بينه وبين ما عداه . والتمسك بجانب واحد أو بوجه واحد من العلاقات هو تمسك بالتجريد . أما إذا احتلت الفكرة وضعها الصحيح من سياق الفكر العام وتبلورت وسط جملة من العلاقات التى تشع منها وأخذت مكانها السليم فى الكيان العضوى للفكر فقد أصبحت عينية .

التصور العينى إذن هو تصور قائم وسط شموليته يطل على ما قبله وما بعده ويرتبط ارتباطاً حيوياً بما عداه . فهو وحدة العناصر ونقطة التقاء الأضداد .

ولكى يصبح الجدل نفسه حقيقياً فهو مضطر إلى أن يخضع لنفس هذا المنظور . أعنى أن سير الجدل يقلب هو الآخر بالضرورة كل الروابط الحقيقية الخاصة بالأفكار والتصورات . فنجد الجدل يصعد من المجرد إلى العينى . ولكن لا يعنى ذلك أنه يمضى من المبدأ إلى ما يترتب عليه من النتائج وإنما يصعد من النتيجة نفسها إلى المبدأ . فالحد الأخير بالنسبة إلى الجدل هو الأول فى الحقيقة الواقعة . والجدل حاضر فى كل الخطوات ويحركها ويفسرها . ولم يمل هيجل من تكرار هذه الحقيقة ومن إبداء كراهيته لكل ادعاء بأن المجرد

يستخرج من العينى . وإلا فكيف يمكن استخلاص الأكثر من الأقل ؟ !

ويصعب فهم موقف هيجل هذا بغير تحديد سابق لمعنى العينى والمجرد فى فلسفته .

ولهذا أيضاً نجده يحدد الجدل ودوره بصورة واضحة . ففى الجدل انتقال من الدرجة السفلى إلى الدرجة الأعلى . ولكن لا ينبغى أن تكون الدرجة الجديدة أو مركب الموضوع الجديد Synthesis مستخلصاً من الدرجة السابقة أو الموضوع الأول Thesis . وذلك لأن مركب الموضوع لا يكون متضمناً أو محتوى فى الموضوع . بل العكس صحيح وهو أن مركب الموضوع هو نفسه الذى يحتوى على الموضوع ويشمله .

غير أنه لا ينبغى من جهة أخرى أن نعد مركب الموضوع خليطاً سطحياً من الموضوع ونقيضه Antithesis . فالواقع أن الموضوع ونقيضه طرفان تجريديان فى نظر هيجل ويستحيل أن ينشأ العينى من مجرد تقابل مجردات . ولكن الأمر الطبيعى يتمثل فى واقعة أن الفكر يمكنه أن يفكر فى المجردات أيسر من أن يفكر تفكيراً ظاهراً فى العينى . وليس لذلك أى ارتباط بحقيقة أن الفكر لا يستطيع بطبيعته أن يتوقف عند هذه الفكرة أو أن يعد هذه التجريدات أفكاراً كاملة فى ذاتها .

أو بعبارة أخرى مركب الموضوع يؤلف وحدة من الموضوع ونقيضه . غير أنها وحدة موجودة سلفاً قبل عنصريها وأكثر ثراء وأوفر مضموناً منهما . والعنصران اللذان تتكون منهما الوحدة الجديدة مؤتلفان هنا بطريقة أصيلة تختلف اختلافاً كيفياً من مركب موضوع إلى مركب موضوع آخر . فمركب الموضوع ليس بحال من الأحوال فكرة مركبة . إنه فكرة بسيطة لا يقوم فيها كل من الموضوع ونقيضه كعناصر تكاملية ولكن كلحظات مثالية أو كأوجه فكرية .

وليس الجدل هنا استدلالاً بالمعنى المفهوم للكلمة . وليس أيضاً تركيباً أو تحليلاً . وإذا شئنا أن نصف الجدل وصفاً حقيقياً يناسبه قلنا إنه تحليل

يأخذ بالضرورة شكل التركيب أو صورة التركيب .

وأهم ما ينبغي ملاحظته هو أن الجدل ليس أيضاً من ناحية أخرى صورية خالصة من التقابل والتآلف مستقلة عن طبيعة الحدود والألفاظ التي يقابل ويؤلف بينها . وليست الحدود والألفاظ مادة لا قيمة لها تخضع لإجراءات المنطق المطردة على نمط واحد . ذلك أن الصورة والمادة هما نفس الشيء في منطق هيجل . أو بمعنى أصح الصورة هي المادة في منطق هيجل . واختفى التعارض بين الشكل والمضمون أو بين الصورة والمادة . ومن الضروري أن تصبح كل تعيينات المادة أطواراً في الصورة الشاملة لأن هذه الصورة الشاملة هي الهوية المطلقة بين نفس الشيء ونفسه . فالصورة هي هوية الوجود أو هوية نفس الشيء . وهي تركيبية تحليلية معاً [١] . ويستحيل اللوجوس أو الكلمة إلى هوية جدلية بين الصورة والمادة ويصبح بالتالي عنصر الفلسفة . وتحتل كل تعيينات الفكر موضعها في ذلك العنصر في الواقع ، أي في المقولة الوحيدة وهي مقولة الوجود الذي هو نفس الشيء والذي يصبح خصيصاً في عديد من المقولات كل منها بمثابة وضع نفس الشيء وهو يتبدى سلباً وتناقضاً في الوقت ذاته . وتتحلل كل مقولة وكل عقدة في الأخريات .

وهكذا تفكر الفلسفة في كل ما يعرض في التجربة من الأشياء كما لو كانت تكويناً . وتتقدم كل التعيينات العامة للوجود كأشكال خاصة بالوعي في كل من ظاهريات الفكر وفلسفة التاريخ .

ومن هذا يتضح أن المادة والصورة تعطيان معاً في المنطق ولا يكونان في حقيقة الأمر سوى وجهين للفكرة . ويجد الجدل الذي يتم عن طريقه الانتقال من مقولة إلى أخرى أساسه في طبيعة كل من المادة والصورة أي في كل من وجهي الفكرة .

فليس المنطق مثل غيره من العلوم مميزاً حقيقة إذن من موضوع دراسته .

(١) Hyppolite (Jean) : Logique et Existence p. 116.

فني المنطق تكون المعرفة وموضوعها فعلاً نفس الشيء . وعلى ذلك فليس علم الفكرة سوى الفكرة نفسها . أو هو الفكرة وهي تضع لنفسها تعريفاً بحيث ترتفع من جدلها الباطني إلى الوعي الذاتي الكامل المحقق .

وهنا يكمن الاكتشاف الهيجلي الفذ . ويتلخص هذا الاكتشاف الفذ في الانتقال من الفكر الذاتي إلى الفكر الموضوعي ومن الفكر الخارجي إلى الفكر الباطن . ويتحقق هذا الاكتشاف بعد إلغاء الفكرة الفلسفية القديمة التي تنص على أن الكلي يستبعد الفصل على الإطلاق . إذ وجد هيجل أن التصور قد يحتوي على نقيضه مختفياً في ثناياه . ومن الممكن استخلاص أو استنباط هذا النقيض ودفعه إلى القيام بدور الفصل المنطقي بحيث يحيل الأجناس إلى أنواع .

بل إن المنطق التأملي — أو المعرفة المطلقة — هو التفكير في التعيينات في الوسط الكلي وليس بمجال الفكر الذاتي للوعي من حيث هو وعي . وكأن الوجود نفسه هو الذي ينقد ذاته في التعيينات الخاصة به وفي أوضاعه الخاصة بنفسه . أي أن الفكر التأملي هو أيضاً فكر نقدي ولكنه نقد من الداخل أي نقد باطني . ولا يعدو منطق التأمل أن يكون عرضاً لهذا النقد أو لهذا الجدل الباطني الكامن في المضمون المادي .

ولهذا يتميز المنطق التأملي بأنه لا يحقق التعيينات الخاصة بالفهم ولا يضع المادةالمخصصة (المحتوى) في مقابل الصورة المجردة ولكن بأنه هو نفسه حياة الصدق في ذاته وبأنه الوجود الذي يتأمل ذاته ويضع نفسه بنفسه وهو يتأمل ذاته ويظهر نفسه كأنه هو نفسه .

أو بعبارة أخرى لا يحاول المنطق التأملي أن يضع مادة الحكم في مقابل صورته المجردة وإنما يعتمد على أنه هو نفسه الصدق ذاته في داخل الحكم وأنه يمثل الوجود نفسه الذي يمتلىء به الشكل الصوري للتعبير . فلا يكون خلاف بين المنطق والوجود لأن المنطق هو نفسه صدق التعبير أي الوجود ذاته .

ولا شك في أن منطق هيجل التأملي أولاً وقبل كل شيء منطق بالمعنى الحقيقي كأي منطق آخر . أعني أنه بغير شك عرض منهجي للصور الفكرية . غير أنه يتميز بكونه إلى جانب ذلك أيضاً نقد للعقل الخالص . ولكن هيجل يختلف عن كانط في نقاط الابتداء وإن اتفق معه في النتائج تقريباً . فالمنطق الهيجلي يسعى لتحديد آفاق العقل وحدوده بطريق مزدوج . فهو يرى أولاً أن أي عقل محدود لن يكون هو نفسه العقل . ويرى ثانياً أن العقل وحده هو القادر على نقد العقل . غير أن الاعتراف بالحدود وشرحها هو في حد ذاته تجاوز لهذه الحدود . مجرد تأكيد هذه الآفاق المحدودة للعقل يعني تخطيها . وذلك لسبب بسيط وهو أن معرفة الحدود تتضمن بالضرورة معرفة معينة بما وراءها . أي أن معرفة الحد تتضمن إحاطة بما وراءه .

ولكن من أهم نتائج المنطق الهيجلي رغم ذلك محاولة تعيين وإبراز الحدود الخاصة بكل مقولة ومجال تطبيقها . ورغم الاختلاف فيما بين كل من هيجل وكانط فهما متفقان إلى حد ما في النتائج . ذلك أن هيجل يشبه كانط في تأكيد عجز مقولات الفهم مثل مقولتي الوجود والماهية عن إعطاء معرفة مطلقة . وإذا كان كانط قد قطع باستحالتها فقد ذهب هيجل إلى أنها من مستوى آخر غير مستوى العلوم المحددة وإلى أنها تعتمد على مقولات عليا أرفع بكثير من مستوى مقولات العلوم العادية .

وبهذا يستحيل المنطق إلى علم وجودي أو إلى بحث في الأونطولوجيا . فالمبدأ الأساسي أو نقطة الانطلاق الأولى في منطق هيجل هي فكرة الوجود . وتلتصق التعيينات بالوجود بالضرورة رغم أنها لا تستخلص منه بالتحليل على التوالي . ومن الثابت المؤكد أن الوجود نفسه لا يمكن أن يدرك خارج هذه التعيينات . وبالتالي فهذه التعيينات ضرورية بالنسبة إلى الوجود . وعلى ذلك يستحيل تأكيد أي وجود كان بدون تأكيد حقيقة المقولات الأكثر ارتفاعاً التي يصعد إليها الجدل .

والمنطق التأملى هو هذا الاستيعاب الفاهم للنفس فى داخل النفس وهو كلية الصورة المطلقة. ففيه تصبح الصورة والمادة شيئاً واحداً . وتتعارض الصورة أول الأمر مع الماهية . وذلك لأن الصورة تقوم مقام التعيين فى أساس الماهية غير المحدد أو فى جوهرها . الصورة تكون بمثابة تعيين لأصل الماهية وعنصرها الجوهرى . ولكن الماهية لا تدرك كماهية وحسب. الماهية تدرك أيضاً كصورة بل وكصورة فى أتم حالات الغنى والوفرة والنماء . وليست الصورة بدورها مجرد تعيين جزئى ولكنها التعيين الكامل أى السلب . وذلك وفقاً للمبدأ المشهور القائل بأن كل تعيين سلب . فالصورة هى الحركة التى تتخطى تجريد كل تعيين فيها كيما تكتمل وكيما تصير هى هى نفسها تماماً . إذن فالصورة ماهية كما أن الماهية صورة .

والصورة المطلقة هى الكلى من حيث هو هوية . . . وهوية عينية لا هوية مجردة . . . أى هوية تعلو على تناقض انقسامها على نفسها .

وتعد المعرفة التأملية تحصيل حاصل كما هو الحال فى الفكر الصورى وعلماً بغير المتماثل كما هو الحال فى الفكر التجريبى فى آن معاً .

وبالتالى فلا شىء إذن أرفع من مستوى نظرية المنطق . فهى النظرية التى تقدم الصدق بغير حجاب فى صورته المثلى وفى طبيعته المطلقة .

ومنطق التأمل هو المنطق الذى يظهر فيه الجدل بوصفه جدل الوجود نفسه أو بوصفه الفكر الرابض فى كيانه .

وبهذا ندرك الدور الذى يلعبه المنطق فى مذهب هيجل ونعرف المدى الذى يبلغه فى عامة فلسفته .

الفصل الخامس

الجدل الهيجلى

رفض برودون Proudhon فى الواقع أن يدع نفسه تستسلم للرضا فى متابعة وتطوير جدل مستوحى نصفه من كانط ونصفه الآخر من فيشته . وبالتالى عارض الجدل الهيجلى معارضة شديدة .

أما ماركس فقد اتهم جدل هيجل اتهامات عديدة . وركز جهوده على قلب هذا الجدل الهيجلى رأساً على عقب بحيث يتلاءم مع التفكير الاشتراكى الجديد . وأراد أن ينفض عن الجدل كل ما أسبغه عليه هيجل من صوفية . ورغم ذلك فبعض الجدليين الماركسيين يتهمون كارل ماركس حتى اليوم بأنه استبقى رغم كل شىء ما كان يحمله الجدل الهيجلى من عيوب صوفية المصير التاريخى والوجه الصاعد .

وكان ماركس متهماً بالهيجلية . ورغم ذلك لم تمنعه هيجليته من أن يصف الجدل الهيجلى بأنه نتيجة لاستلاب عام فيما يتعلق بالإنسان بل وبالفكر الإنسانى . وقرر ماركس أنه لا يعوق تقدم النزعة الإنسانية الواقعية سوى عدو واحد فى ألمانيا هو النزعة الروحية التأملية التى تضع الوعى أو الفكر موضع الإنسان الحقيقى. وأضاف إلى ذلك فى كتابه عن العائلة المقدسة (١٨٤٤) La Sainte Famille أن الجدل يعضد الروح الألمانية ذاتها ويناصرها ويزعم إنزال الآلهة إلى أرض البشر . وذهب ماركس إلى حد القول بأن كل ما يحمله جدل المنطق الهيجلى من طابع الاهتمام بالتاريخ الإنسانى ليس إلا ذراً للرماد فى العيون .

وتشتد حملة هذه الهجمات على الجدل الهيجلى فى كتابى كارل ماركس عن الأيديولوجية أو العقائدية الألمانية (١٨٤٥) وشقاء الفلسفة (١٨٤٦) .

ورغم كل ما يتصف به كلام كارل ماركس عن كتاب ظاهرية الفكر لهيجل من تسامح فقد وصفه بأنه قد حاد بالفلسفة إلى طريق الروحانية الخالصة والمحافظة الشديدة . ويقول ماركس فى كتاب العائلة المقدسة إن هيجل يبدو كما لو كان قد حقق انتصاراً على عالم الحقيقة وعالم المحسوس عندما أحل المعرفة محل الإنسان . فهو بهذا الأسلوب حقق تجريد الإنسان فى حقل المعرفة . فهو لم يعد يعرف الإنسان الحقيقى واكتفى بالإنسان التجريدى كما أنه أذاب الإنتاج والعمل فى الجهد الروحى الخالص .

وأدى هذا الطابع نفسه إلى التأثير تأثيراً فعالاً على تفكير هيجل السياسى . فهو يضع الدولة المثالية العقلية المجردة المزودة بالطابع الصوفى الكامل فى مقابل المجتمع التاريخى البورجوازى . ويرى فى تكامل هذين العنصرين المتقابلين الحل النهائى لكافة المشكلات وأعلى قمة فى حركة الجدل الحقيقى وهى تتبدى فى العالم الاجتماعى . ولكن ها هنا فى الواقع يظهر فشله فى استخدام منهجه الجدلى بصورة شاملة حينما يطبقه بهذا الميدان . وذلك لأن هيجل يسمو ويرتفع على نحو مثالى بالموقف الاجتماعى والتاريخى المعين الذى يريد المحافظة عليه . أى أن هيجل يسقط فى كل مجال من علٍ حيث تسود روحانيته السياسية إلى حيث تخيم المادية فى أبشع صورها . وتتبدى الدولة المجردة المثالية عند هيجل لا فى شكل دولة بورجوازية وحسب ولكن كدولة ملكية بروسية . إذ ترتفع الدولة فى أسمى وأرفع وظائفها إلى مستوى الحقيقة الحيوانية .

ويعتقد ماركس أكثر من هذا أن المنهج الجدلى الهيجلى يؤدى فى المجال الاجتماعى إلى إغضاء النظر حول واقعة أن أعمال الدولة لا تعدو أن تكون حالات للوجود والنشاط الاجتماعيين للناس المواطنين . وبهذا يأخذ المنهج الجدلى الهيجلى مكانه بعيداً كأبعد ما يكون عن التحليل المنبثق من علم الاجتماع والتاريخ [١] .

---

(١) Gurvitch (Georges) : Dialectique et Sociologie p. 94.

ويؤكد ماركس أيضاً بصدد كلامه عن ظاهرية الفكر أنه كتاب هدام يدعو إلى أشد الفلسفات محافظة . ويفسر ماركس ذلك بقوله إن هيجل يتخيل أنه أطبق على العالم الحسى الحقيقى فأتى عليه ما دام قد حوله إلى كائن عقلى وما دام يعده مجرد صفة من صفات الوعى . وتؤدى ظاهريات الفكر منطقياً إلى وضع المعرفة المطلقة فى موضع كل حقيقة إنسانية . وذلك لافتراض أن الوعى بالذات لا يمكن أن يظهر إلا فى المعرفة ولافتراض أن الإنسان يحتفظ ببقائه بوصفه وعياً بذاته . وتتصف المعرفة بأنها مطلقة فوق ذلك لسبب بسيط وهو أن الوعى لا يعرف إلا نفسه وليس عليه أن يقلق بحال بشأن العالم الموضوعى . ويقتصر الهدف المسيطر على كتاب الظاهرية على إثبات أن الوعى بالذات هو الحقيقة الوحيدة الكلية[1] .

ولكى نتعرف على المناخ الفكرى الذى أسس فيه هيجل أفكاره عن الجدل لابد لنا من الرجوع إلى كتاباته الدينية فى شبابه الأول. وقد نشر بعضها على يد نوهل Nohl فى سنة ١٩٠٧ كما كان روزنكرانتس Rosenkranz وديلتى Dilthey قد قاما بنشر الكثير من هذه الكتابات . والأول هو الذى نشر مقتطفات من هيجل تحت عنوان النسق الأول Das erste systeme وعاون الثانى على نشر الكثير من النصوص التى تبرز الأوجه المختلفة للمسيحية . ويرجع تاريخ هذه النصوص إلى الفترة من ١٧٩٥ إلى ١٨٠١ أى إلى الفترة التى استطاع فيشته Fichte أثناءها أن يذيع فلسفته الأولى مما ترتب عليه اتهامه بالإلحاد وتعريضه للطرد من جامعة يينا Iéna بسبب نزعته الإنسانية الباطنية (المحايثة) والبطولية المبنية على جدل المشاركة فى الحرية الخلاقة التى تميز المجتمع الإنسانى .

وكان جان فال Wahl قد حدد فى كتابه عن شقاء الضمير فى فلسفة هيجل معالم كتابات الشباب الخاصة به . ولاحظ فيما لاحظ أن هيجل قد تأثر تأثراً

---

(١) Marx (Karl) : Œuvres choisies (1) p. 117.

ضئيلاً في شبابه بكل من كانط وفيشته رغم ما كان شائعاً حينذاك من أنه يتبع فلسفتيهما .

وكان جورج لوكاش قد سعى في كتابه عن « هيجل الشاب » المؤلف في جزءين نشر أولهما سنة ١٩٤٨ وثانيهما سنة ١٩٥٤ في برفين لإثبات تقاربات فكرية بين الرومانتيكيين وهيجل ولإثبات تأثير الرومانتيكيين على هيجل على ضوء الظلال التي تلقيها مؤلفات هيجل المتأخرة على كتاباته الأولى . غير أن جورج جورفيتش ينفي هذه الحقيقة التي أيدها لوكاش ويزعم أنه قد تأكدت عدم جدواها وقلة غنائها . إذ يؤكد جورفيتش أن علاقة هيلدرلين وشيلنج الفكرية نفسها بكتابات هيجل لا تعدو أن تكون علاقة سطحية[1] .

وأكد جورفيتش دعوى جديدة بهذا الصدد وهي أن المماثلات المذهلة بين كتابات هيجل في شبابه وكتابات المتصوفين الألمان القدامى أكثر يقيناً وصدقاً . ولا يمكن أن تنكر معالم تأثر هيجل بكتابات كل من إيكهارت (١٢٦٠ — ١٣٢٧) وجاكوب بيمه Bœhme (١٥٧٥ — ١٦٢٤) وحاول جورفيتش أن يثبت هذه الحقيقة بكل قواه وبكل ما توفرت له من الوسائل والدلائل[2] .

وسعى جورفيتش فوق هذا إلى استمداد النصوص التي تلائم موقفه من كتابات لاسون Georg Lasson الذي قام بنشر مؤلفات هيجل الكاملة سنة ١٩١١ . إذ استطاع لاسون أن يستشف ما يتخلل تعبيرات هيجل من ترادف فيما بين كل من التأمل والجدل من ناحية والتصوف من ناحية أخرى . وأكد لاسون ذلك في مقدمة كتاب هيجل عن المنطق وهو الكتاب المعروف بوصفه أكثر كتبه عقلانية نسبياً مما يدل على أعماق مفهوماته بهذا الصدد[3] .

---

(١) Gurvitch (Georges) : Dialectique et Sociologie p. 73.

(٢) Ibid. pp. 74-75.

(٣) Hegel : Samtliche Werke (1911-1923) Vorwort den Wissenschaft der logik Georg Lasson - seite 68.

والذى يهمنا هو أن نشرح المقصود بالجدل الصاعد والجدل الهابط . ذلك أن هيجل قد سمى الجدل هابطاً إذا كان يمثل غضب الله إزاء العالم الذى خلقه فى حالة استلابه فيه . ولا يرفع غضب الله إلا الجدل الصاعد الذى تتطلع فيه الإنسانية والمجتمع والتاريخ نحو الله وتسمو نحوه وتفنى فى أبديته الحية .

ذلك أننا لا نستطيع أن نبلغ الفهم الحقيقى لعبارات الجدل المتعلقة بالجدل الهابط والجدل الصاعد إلا إذا شرعنا مقدماً فى تحليل الصلات بين مفهوم الجدل عند هيجل وأوضاع الدين المسيحى . ومن هنا ندرك أبعاد حركة الجدل الهيجلى فى كتابه عن المنطق حين ينزع نحو إثبات أن الإنسانية والمجتمع والتاريخ تتطلع كلها نحو الاتحاد بالله من جديد بعد استلابها فى العالم بفضل جدل الفكر .

ويمكن أن نقول إن الكتابين اللذين يمثلان فترة النضج عن هيجل هما ظاهرية الفكر والمنطق . وأولهما يسبغ على الجدل الهيجلى ضرباً من الرنين الواقعى الإنسانى بينما يضفى ثانيهما عليه صبغة عقلية .

أما فى بقية كتب هيجل مثل دائرة معارف العلوم الفلسفية سنة ١٨١٧ وفلسفة القانون سنة ١٨٢١ وفلسفة التاريخ العالمى فى أربعة أجزاء Welt geschichte وفلسفة الدين ، فقد صور هيجل الروح المطلق كما لو كان يشعر بأنه فى كل مكان وبأنه لا يجد غضاضة فى أن يكون حينما كان صاعداً هابطاً أو هابطاً صاعداً . وعبر إميل برييه عن موقف هيجل فى هذه الكتب الأخيرة بقوله إن النتيجة الواضحة الجلية لفلسفته هى إضفاء الطابع الإلهى على كل حقائق الطبيعة والتاريخ بحيث تستحيل المجتمعات الأرضية إلى مجتمعات أرض الله أو مجتمع المدينة الربانية[(١)] .

وقد أيد الكثيرون — رغم كل الاعتراضات والانتقادات التى وجهها كارل ماركس وغيره من المعلقين نحو فلسفة هيجل — موقفه بوصفه صاحب الجدل

---

(١) Bréhier (E.) : Histoire de la Philosophie — T. 2, vol. 3, p. 784.

الاجتماعى الإنسانى وبخاصة فى كتابه عن ظاهريات الفكر . أعنى أن بعض المفكرين أصر على اعتبار المذهب الهيجلى فلسفة عينية تمس الحقائق الواقعة الإنسانية . وقد يبدو هذا غامضاً وعسير الإثبات لما تتصف به كتب هيجل نفسها من صعوبة . ويتضح مدى صعوبتها من عبارة فيكتور كوزان المشهورة من أن كتبه تمثل كتلة كثيفة شديدة الإيجاز من التجريدات . ولعل هذا هو سر استعصاء النصوص الهيجلية على بعض المحللين الذين يجدون غضاضة فى الصبر عليها ومعالجتها ويشعرون بأن تضييع الوقت فى فهمها أمر غير مقبول .

ولكن ذلك لم يمنع قوماً من المتخصصين أن يتعرفوا على معالم كتابات هيجل وأن يستخرجوا منها دلالاتها الحقيقية . ولا شك أن الذى يجذبهم فعلاً فى هذه الدراسات الهيجلية هو ما يفوح من كتاب ظاهرية الفكر من اتجاه حديث نحو وصف الموضوعات الحية النفسية والاجتماعية والتاريخية فى آن معاً . ويعد هذا الوصف بمثابة اكتشاف جديد فى تاريخ الفلسفة وله مكانته التى تسبق انحناءاتهما أثناء حلولهما فى الوجود الحقيقى . ذلك أن ظاهريات الفكر تنزع فى رأى هيبوليت نحو اتخاذ موقفين أو القيام بمهمتين أولاهما قيادة الوعى البسيط الساذج نحو المعرفة الفلسفية وثانيتهما إخراج الوعى الفردى من عزلته المزعومة ومن وجوده الذاتى المميز من أجل رفعه نحو مستوى الفكر [1] .

وذهب ألكسندر كوجيف Kojève إلى حد القول بأن الجدل كان مرتبطاً بالزمن فى نظر هيجل وأن الزمن كان بالنسبة إليه كل ما هو إنسانى أى كل ما هو اجتماعى وتاريخى . ويصبح التاريخ وحده فى نظر هيجل هو ما يمكن وما ينبغى علينا أن نفهمه جدلياً [2] .

بل استطاع هيبوليت وكوجيف أن يستكشفا أهم جوانب الفاسفة الهيجلية .

---

(١) Hyppolite (Jean) : Genèse et Structure de la phénoménologie del'esprit de Hegel p. 311.

(٢) Kojève (Alexandre) : Introduction à la lecture de Hegel p. 377.

فأمكن هيبوليت مثلاً أن يجد فى ظاهرية الفكر لهيجل صلات وثيقة بين الجدل والتجربة . وقال إن الحركة الجدلية التى يجريها ويمارسها الوعى فى ذاته وفى معرفته وفى موضوعه هى هى التجربة . وقد شاء هيجل فى نظر هيبوليت أن يشرع فى تنمية نظرية تأملية للتجربة تجعل التجربة ذاتها جدلية وتكون هذه النظرية بمثابة النتيجة لما يجرى من تذبذب وتنقل بين اليقين الذاتى واليقين الموضوعى (١) .

وأمكن كوجيف من الناحية الأخرى أن يؤكد أن منهج هيجل أمبيريقى أو تجريبى خالص. إذ كان هيجل ينظر إلى الواقع الحقيقى ويصف مايراه ولا شىء غير ما يراه . أو بعبارة أخرى كان هيجل يتبع تجربة الوجود والحقيقة وكلاهما يتسم بالجدلية (٢) .

ولا يملك المرء فى الواقع بعد قراءة هيجل سوى أن يعترف بنوعية الجدل الهيجلى . إذ كان هيجل بلا شك أول فيلسوف أحل فكرة العلاقة الديناميكية الجدلية بين الإنسان والطبيعة محل الصلة التأملية البحتة . وأصبح العمل بالتالى ملكة ميتافيزيقية ممتازة على حد تعبير ماركس نفسه بحيث لا يعدو التاريخ العالمى أن يكون شيئاً آخر سوى ولادة إنسانية بواسطة العمل الإنسانى (٣) .

ولكن يعنينا هنا أن نقدم ملاحظتين أساسيتين من أجل فهم هيجل وتقديره بهذا الصدد . فمن الواضح أولاً أن هيجل لم يكن يعنى من لفظة عينى ماثل concret ما يقصد عادة من هذا اللفظ فى معناه العادى الشائع أى المعطى المباشر للمعرفة الحسية . إذ ينبغى من أجل فهم هيجل فهماً واضحاً سليماً أن نأخذ لفظة عينى ماثل concret بمعناها الأصلى الاشتقاقى . فاللفظة اللاتينية concvetum من الفعل اللاتينى concrescere تشير إلى ما يتزايد بنمو مجموع

---

(١) Hyppolite : Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit. p. 566.

(٢) Kojève : Intro. à la Lecture de Hegel p. 451.

(٣) uGsdorf (G.) : Traité de Métaphysique. p. 360.

أجزائه كالنبات الذى ينبت ويكبر . وبالتالى فالأصح أن نعد العينى الماثل فى نظر هيجل الشمول المبنى جدلياً ابتداء من لحظاته القصيرة . ولابد أن تكون هذه اللحظات مجردة أولا أى منزوعة ومستخلصة من المعطيات المباشرة المختلطة المهوشة[١] . وبناء على ذلك لا يمكن أن تكون ثمة حقيقة موضوعة بصفة مطلقة ولا يمكن أن يتحقق الفكر نفسه بغير التوسط[٢] .

ومن الواضح ثانياً — وهذه هى الملاحظة الثانية فى هذا الموضوع — أن هيجل — وكانط أيضاً — يرى أن وجود العنصر الكلى الضرورى فى الفكر مسألة مسلم بها . والفارق الأساسى بين الفيلسوف وغير الفيلسوف أن الأول لا يرى الشىء إطلاقاً مقتطعاً من الزمان بينما يغفل الثانى هذا العنصر الأخير . ولهذا ظهر هيجل فى نفس الطريق الذى سبق أن عبّده كانط كأحد رواد هذا المشروع من أجل ضمان الاتحاد المنسجم فيما بين العقل والصيرورة .

وبذلك يظهر لنا إلى أى حد كان هيجل حريصاً على تجاوز أو حذف مرحلة التفرد. غير أن حذف التفرد لايعنى القضاء عليه وإعدامه إعداماً كاملاً . إذ يبقى صراع مستمر بين تفرد الفرد الموجود وبين حقيقته أى كليته . ومن شأن ذلك أن يضع الصعوبات فى طريق المنطق ويجعله مستحيلاً لأن المنطق من شأنه أن يكون كلياً وغير معتمد فقط على الفرد المتفرد الاحتمالى . ولابد من تخطى هذا التفرد من أجل بلوغ المنطق . والمنطق هنا هو نفسه منطق السلوك الإنسانى .

وليس للقائلين باستحالة بناء منطق للسلوك الإنسانى على أساس توحد وفردية الإنسان واحتماليته كذلك أى حق فى زعمهم إلا بمقدار التعثر والبقاء فى مرحلة التفرد هذه . غير أن الإنسان يتخطى هذه المرحلة . وأكد هيجل فى ظاهرية الفكر أنه لا يمكن البقاء عند مرحلة التفرد بل وحتم تجاوزها . وقد تحقق بالفعل

---

(١) Serreau (René) : Hegel et l'Hégélianisme p. 16.

(٢) Alquié (F.) : L'expérience. p. 15.

تجاوز وجهة النظر الفردية فى ظاهرية الفكر . فليس الفكر هنا بمثابة الوحدة التى أزيلت اختلافاتها المفردة إزالة تامة . وإنما على العكس تعد الاختلافات ذات أهمية مماثلة لأهمية الوحدة فيما بينها. وإعدام الاختلافات هو إعدام للفكر نفسه .

وهنا لا يصبح الفرد فرداً وحسب . إذ يقدم الفكر كعنصر أخلاقى أو كوسط اجتماعى ظاهر . ولا يكون الفرد فرداً وحسب إلا فى اتصاله بالآخرين من الأفراد . فهو جزء مكمل للوسط الاجتماعى . وهذا الوسط الاجتماعى نفسه هو حقيقته . أي أن هذا الوسط هو نفسه حريته إذا صح ما أكده هيجل من أن مشكلة الصدق أو الحقيقة تشمل فى طياتها مشكلة الحرية(١) .

ولهذا فهو لا يقوى على فهم نفسه إلا خلال هذا الوسط الاجتماعى . أى أنه فرد ولا يزال فرداً ولكن فرديته (أى حريته) لا تتكون إلا باتصاله بالوسط الاجتماعى . لأن هذا الوسط الاجتماعى هو حقيقته التى تشمل حريته .

وكما قام هيجل فى الجزء الأول من كتابه ظاهرية الفكر بوصف تجارب الفرد نراه يقوم فى الجزء الثانى بوصف تجارب الوسط الاجتماعى فى الفكر . ورغم ذلك لابد أن نراعى أن جدل الفرد قد تأسس هنا ابتداء من تعارض الذات والموضوع وليس ابتداء من صلة الفرد بوسطه الاجتماعى على نحو ما جاء فى الفصلين الأخيرين من الكتاب .

ومن الضرورى ملاحظة هذا الفارق فى التناول بين الموضعين حتى نتبين خطوات هيجل خطوة بخطوة فى تطوير فكره الجدلى وفى حقيقته أيضاً التى لا تزال موضع شكوك عديدة . ومن المؤكد أن ظاهريات الفكر تعبر تعبيراً واضحاً عن تصورات التجربة كما أنها تمثل ضرباً من النقد الفلسفى للتجربة .

ولعلنا نذكر هنا مثلاً صادقاً لهذه الحقيقة وهو جدل السيطرة والعبودية(٢)

---

(١) Gusdorf (George) : Traité de Métaphysique. p. 441.

(٢) Hegel : System der Sittlichkeit. s. 4.

الذى يعد تطوراً لتصور الفردية . فها هنا فى هذاالموقف يصبح الأفراد مدركين لحقيقة علاقاتهم المتبادلة. غير أن هذا الموقف يصور أيضاً نقداً للأنظمة الاجتماعية التى تعتمد أساساً على هذا الوضع وتقوم على ذلك المبدأ .

ورغم كل تحفز لإنكار الجانب الاجتماعى من الجدل الهيجلى لم يستطع جورج جورفيتش فى كتابه عن الجدل وعلم الاجتماع إلا أن يعترف بالهدف الكامن وراء عبارات ظاهرية الفكر . وهذا الهدف هو تعبيد الطريق والأعتاب أمام كل علم وكل فلسفة بل وكل تجربة تصورية أو بنائية . ويتم ذلك بدراسة التعقيد الحادث فى المصير البشرى الفردى والجماعى على نحو ما يجرى بالفعل فى الحياة دراسة تفصيلية مطولة . وترد فى هذا المجال كل أمثلة هيجل عن جدل السيد والعبد وجدل الوعى الشقى الذى يشقى أولاً بوصفه وعياً وحسب والاستلابات التى يعانيها الإنسان فى الطبيعة وفى الابتكارات والإبداعات المدنية وجدل المباشر والمتوسط وجدل الوعى الأخلاقى الذاتى والأخلاق الفعلية الماثلة الموضوعية فى المجتمع . وقال جورفيتش فى النهاية إن هذا الجدل هو الذى استلفت نظر كل من فويرباخ Feuerbach وماركس . وكلاهما استساغ واستحسن ظاهرية الفكر لهيجل عن أى كتاب آخر من كتبه[1] .

وأحب هنا أن أستعير تعبيراً من الفيلسوف الفرنسى ألان Alain يؤدى حقيقة هيجل وجدله تماماً بهذا الصدد . فهو يقول بعبارة واضحة لا التواء فيها ولا غموض ولا تورية إن ما يظهر لدى هيجل هو علم الاجتماع نفسه La Sociologic وينبنى اعتقادى (هكذا يقول ألان) على أسباب صحيحة[2] .

ويروى ألان أحدوثة طريفة مؤداها أن ما ظهر فى غضون فلسفة هيجل لم يكن يحمل اسماً حتى ذلك الوقت . وكان يعيش فى نفس الوقت الفيلسوف الاجتماعى الفرنسى أوجست كونت Comte (١٧٩٨ — ١٨٥٧) فظهرت لديه

---

(١) Gurvitch (Georges) : Dialectique et Sociologie. pp. 79-80.

(٢) Alain : Idées (Intro. à laphilo.) p. 256.

نفس الأفكار مسماة باسم علم الاجتماع لا باسم الروح كما هو الحال فى الفكر الهيجلى . ذلك أن أوجست كونت كان قد عرف هيجل عن طريق السمعة والشهرة على أقل تقدير وتساءل : ماذا عساه يعنى بالروح ؟ وبعملية تحويل بسيطة على طريقة هيجل نفسه ظهر ما صار يسمى بالمادية التاريخية كإجابة على ذلك السؤال .

والواقع أن ألان نفسه فكر فى القضية على نحو ما فكرنا فيما سبق من العبارات المتعلقة بالصدق والحرية والوسط الاجتماعى . فقد سبق أن قلنا منذ قليل إن الفرد لا يكون فرداً إلا باتصاله بالآخرين . وهذا يعنى أنه جزء مكمل للوسط الاجتماعى ولا يتحقق فى الوقت نفسه إلا به . فهذا الوسط الاجتماعى إذن هو حقيقته . ولكن مشكلة الصدق أو الحقيقة تضم فى إطارها مشكلة الحرية فى نظر هيجل . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى تحقق الفردية يتم بالاتصال بالآخرين . أى أن ظهور الحرية مرتبط بالاتصال بالوسط الاجتماعى . فإذا كان الأمر كذلك كان الوسط الاجتماعى مشتملاً هو نفسه على الحرية .

ويقول ألان إن الحرية المجردة لا تؤدى إلى شىء فى نظر هيجل ولا وجود للإرادة عنده خارج إطار العمل والفعل . ويصبح الفكر موضوعياً بمجرد دخول الحرية فى علاقة مع العالم الخارجى . ويتكون النشاط النهائى للإرادة من تحقيق تصوره أى حريته فى هذا الإطار الموضوعى الخارجى . ولا يتحقق العدل والواجب إلا فى إطار الحياة الاجتماعية[١] .

ولا ينسى ألان أن يشير إلى فكرتين متلاحقتين عند هيجل هما العمل والقيمة. وأكد ألان أن التاريخ لم يلبث أن ألقى أضواء ساطعة على هاتين الفكرتين بعد هيجل مباشرة . ويدخل فى العمل فكرة سلسلة الأفعال التى يمضى بعضها فى إثر بعض مما يتعهد الشىء موضع العناية ويجدده ويضفى عليه معالم جديدة . ولعل الحقل الزراعى هو أصدق مثل لهذه الصورة . ويدخل أيضاً فى فكرة

---

(١) Ibid. p. 257.

العمل علاقة الأعمال التي تحقق وجود المجتمع التجارى . وليست القيمة محصورة فى الشيء نفسه . فاستقاء الدلالة من العمل ذاته هو صعود إلى قيمة القيم ذاتها وهى الفكر الحر .

ولا يملك المرء على حد تعبير ألان إلا أن يعجب هنا بغنى وثراء وخصوبة الجدل الذى يتحرك حاملاً كل قوى الإنسان . وهو الجدل الذى يتجسد فى الروح عن طريق العمل أو على الأصح عن طريق العمل فى الشيء . وهذا هو الشرط الفكرى لتعريف إنسان العصور الجديدة على ضوء الوحدة الحاصلة بين المنطق والعمل (١) .

ولكى نزيد هذه النقطة وضوحاً أعود إلى تفصيل معنى الجدل نفسه .

وكان هيجل قد قسم المذهب المنطقى إلى أفرع ثلاثة . الفرع الأول هو الجانب المجرد أو الجانب الذى يخص الفهم . والفرع الثانى هو الجانب الجدلى أو الجانب الذى يخص العقل السلبى . والفرع الثالث هو الجانب التأملى أو الجانب الذى يخص العقل الوضعى .

والجانب الثانى أو الجدلى هو ذلك الذى يخص العقل السلبى . ونضرب هنا مثلاً توضيحياً للجدل مأخوذاً من الثالوث الأول لمقولات هيجل فى المنطق وهى الوجود والنفى والصيرورة . فالواقع أنه لا شيء سالب . وهذا معقول لأننا كى نبلغ هذا التعبير لابد لنا من استخراجه من نقيضه وهو الوجود المثبت ونقارن هويته (هوية السلب) بهذا الوجود المثبت . وينشأ عن الإثنين معاً وحدة ثالثة هى العقل الموجب . وهو موجب لأنه ليس سلبياً وحسب على نحو ما هو الحال فى اللفظة الثانية أى النفى . بل هو عودة إلى الإثبات الموجب الذى يصلح ليكون أو ليصير بمعنى أصح موضوعاً لثالوث جديد .

وقد ظهرت لفظة الجدل فى العادة تعبيراً عن العملية الاستدلالية الكاملة فى المنطق . أما هنا فى هذا الصدد وفى غيره فتستعمل لتشير خصوصاً إلى

---

(١) Ibid. p. 259.

الانتقال من الشيء إلى نقيضه . وهذا هو معنى سقوط الفروق والتمييزات المطلقة التى يقيمها الفهم[(١)] .

والواقع كما يقول استيس Stace أن المفكرين الغربيين كانوا قد اعتادوا إلى حد بعيد أن يحصروا اهتمامهم فى تأكيد الفوارق والاختلافات وأن يغفلوا الاقترانات الهوية[(٢)] . وامتاز تفكير الغرب بالتالى بناء على اهتمامهم ذاك بالوضوح والدقة . أما مفكرو الهنود القدامى مثل مؤسس عقيدة الفيدانتا وهى آخر الأنساق الفلسفية الكبرى فى الهند وأصل الديانة الهندوكية الحالية فقد نحوا نحواً آخر. وكانت الفيدانتا فلسفة مقدسة واحدية تستند إلى فكرة وحدة النفس الفردية « والهو » الكلى بوصفه الحقيقة الروحية الوحيدة . وعلى ذلك فقد ظهرت عندهم نزعة واضحة نحو تأكيد الهوية وتجاهل الفروق مهما بلغت أهميتها . وحاول هيجل بذلك المبدأ الجدلى الجديد الجمع بين الفضيلتين فى حقيقة كلية مؤداها أن الاختلاف والهوية كلاهما صحيح وأن ما هو مختلف يعد أيضاً نفس الشيء . أو باختصار أن ا تساوى لا ــ ا[(٣)] .

وهذا هو مبدأ العقل لا مبدأ الفهم . أى أنه مبدأ عقلى خاص بهوية الأضداد . وهو مبدأ لا يتعارض مع مبادىء الفهم بل يشملها . غير أنه يناقض جمود الفهم وحرفيته[(٤)] .

وبهذا بدلاً من أن يتقدم الفكر إلى الفوارق بين الأشياء يسعى إلى الهوية بينها . أى أنه يسعى إلى ضم الجديد إلى نمط معروف سلفاً . غير أن هذا السعى إلى الهوية يقتضى افتراض وجود تنوع ، أى وجود أشياء هى نفسها ، وإلا استحال الجمع بينها فى هوية . ويقتضى أيضاً ألا تكون هذه الأشياء نفس الشيء . فالفكر يفترض إذن مقدماً هوية وتناقضاً . ويشتمل الواقع الحقيقى على الهوية

---

(١) Stace (W.T.) : The philosophy of Hegel. p. 104.

(٢) Ibid. p. 102.

(٣) Ibid. p. 103.

(٤) Ibid.

والتناقض . غير أن التناقض أهم وأعمق .

وأكد ماركس فيما أكده أن السر فى عظمة ظاهرية الفكر الذى ألفه هيجل هو نتيجته النهائية . ويعنى بها جدل السلب واعتباره العنصر المحرك الخلاق . ذلك أن هيجل كان يدرك خلق الإنسان ذاتياً كعملية من العمليات . وكان ينظر إلى موضوعيته عن طريق تجسيد وجوده تجسيداً عينياً على صورة استلاب ثم استبعاد طابع الاستلاب فى هذا التجسيد العينى . وهذا يعنى إدراكه لماهية العمل ونظرته إلى الإنسان على أنه حقيقى وعينى بحكم كونه موجوداً فى الواقع . وكأن ذلك كله فى نظره نتيجة للعمل الإنسانى الخالص[١] .

واستطاع هيجل على هذا النحو أن يؤكد أن نفس جدل الفكر هو هو نفس جدل الواقع الحقيقى . ويسجل مركب الموضوع علامة توقف الفكر فى المدى الفكرى أو توقف الحركة فى حقل الأشياء، ولكن بصورة غير نهائية محددة . فمركب الموضوع يفرز هو نفسه نفيه الخاص به الذى يلزمه مركب موضوع جديد من أجل تخطيه وهكذا باستمرار .

وليس حسب جدل الفكر أن يجرى فى عالم الأشياء ، بل وأن يكون هو نفسه نتاجاً خالصاً بسيطاً لحركة الأشياء . فكأنه صدى حركة الأشياء نفسها . ولا يكون الفكر جدليا إلا بمعنى أنه يصف جدل الحقيقة[٢] . وإذا كانت الفكرة تبرز نقيضها فلسبب بسيط هو أن الحقيقة التى تمثلها تلك الفكرة تستلزم الحقيقة المناقضة .

ومن الواضح أن هيجل كان يريد تجاوز الاجتزاء الذى يحاصرنا به كل فكر تصورى . أى أنه كان يريد تحقيق عودة حقيقية فى النوع إلى المتحرك كما قال فى ظاهرية الفكر . فأهم خاصية فى الجدل هى استكمال جميع

---

(١) Marx (Karl) : Manuscrits. p. 132.

(٢) Kojève : Introduction à la lecture de Hegel p. 46.

الأشياء فى وحدة . وليس التاريخ نفسه سوى تجسيد للروح التى تفكر فى ذاتها .
واستطاع هيجل أن يجعل من التاريخ نوعاً من التفكير فى كل شىء . ومنحه
فوق كل هذا الامتياز المطلق فى الحكم وفى القدرة على إعطاء الحكم الأخير .
واعتبر النجاح فى حد ذاته الحكم النهائى فى كل حقيقة . ولعب بهذه الورقة
الأخيرة على اسم الإنسانية جمعاء .

الفصل السادس

منطق هيجل

لم يحقق المنطق الهيجلى فى الواقع جديداً بالنسبة إلى فلسفته . ولا يستطيع المرء أن ينكر أن منطقه أعطى بعض اللمحات الهامة فى تطوير المنطق . غير أن معظم نظريته فى المنطق قد جاءت تفصيلاً لموقف أولى ولحدس أساسى .

وهناك بغير شك من يعارض هذه الحقيقة ويعدها مبالغة فى تقدير موقف هيجل إزاء الفكر التاريخى . ويعتمد هذا الرأى المعارض على تأكيد اهتمام هيجل الأساسى بمشكلة المعرفة أولاً وقبل كل شىء[1] . فإذا كانت نظرية المعرفة هى الموضوع الذى ارتبط به فكر هيجل بأكمله نجم عن ذلك شىء واضح وهو احتلال منطق هيجل المركز الرئيسى فى فلسفته أو بتعبير أصح المركز الأول والأخير .

ولسنا نعترض بدورنا على أن المنطق كان يحتل مكانة رئيسية فى مذهب هيجل الفلسفى . غير أننا لا نستطيع أن نغمض أعيننا عن حقيقتين هامتين أكدتا من جديد رأينا حتى فى غضون كتابه عن المنطق .

فهذا الكتاب نفسه يبرز بوضوح وبإمعان فكرة العبور الانتقالى من اللانهائى إلى النهائى . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى نجد أن الهدف الأساسى الذى يرمى إليه هيجل فى كتاب المنطق هو تحقيق العبور الانتقالى من الصورة إلى المادة أو من الشكل إلى المضمون .

وفى كلتا الحالتين نجد أن المنطق يتبع المحور الأكبر الذى تدور حوله كل

(١) Phalen (Adolf) : Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie (Upsala 1912).

فلسفة هيجل . فالمنطق من الناحية الأولى ينطوى على مجهود من أجل بلوغ الحركة الداخلية فى تجربتنا الروحية عن طريق الفكر العقلى الخالص . وتتعادل حركة الفكر العقلى الخالص مع تسلسل الماهيات المجردة . وتزول المباشرة عن الموضوع وهو الخطوة الأولى فى ثالوث الجدل بمجرد اختفائه والانتقال إلى نقيضه. أى أنه باختفاء الموضوع يصبح نقيض الموضوع قادراً على إبراز التعيينات التى كانت مباشرة فى الموضوع بصورة غير مباشرة وبطريقة عقلية . وبهذا تتحول الذهنية إلى شىء موضوعى فى نقيض الموضوع بدلاً من تأكيد الجانب الذاتى فى الخطوة الأولى .

وهذه نفسها حركة التاريخ معبر عنها بلغة المنطق .

ومن الناحية الثانية نلاحظ أن العبور الانتقالى من الصورة إلى مادتها الذى يسعى المنطق إلى تحقيقه هو نفسه تعبير عما أراد هيجل أن يؤكده من قبل من أن التاريخ هو إعلان الفكرة . وهذه الفكرة التى نبتت فى غضون فكره التاريخى هى نفسها ما يضمن الوحدة الداخلية فى منطقه .

وكان هيجل قد اشتغل بالتدريس أمداً أتاح له فرصة الاهتمام طويلاً بمادة موضوع كتابه عن المنطق الذى ظهر جزؤه الأول سنة ١٨١٢ كما ظهر جزؤه الثانى سنة ١٨١٦ . واعتقد هيجل بأن مهمة مدرس الفلسفة لا تقتصر على تعليم الطلاب طرق التفلسف بقدر ما تنحصر أساساً فى إرساء قواعد نسق فلسفى كامل . لابد من تعليم النسق الفلسفى إلى الطلاب على حد تعبيره هو نفسه . فمن الضرورى أن تصبح الفلسفة بناء منظماً .

والواقع أن المنطق لا يبدأ إلا بعد أن يتعرف الفكر على نفسه بوصفه هو نفسه بالصورة التى يظهر بها . ففى كتاب هيجل عن المنطق يبدأ الفكر فيفكر فى نفسه ويعترف أنه بهذه الطريقة يتسبب فى حدوث عالم الأشياء .

وكان هيجل قد عرف المنطق فى مقدمة كتابه عن ظاهرية الفكر (سنة ١٨٠٧) بوصفه بحثاً فى المعرفة المطلقة التى تضم المجموع الحقيقى . وعاد هيجل

فأكد أيضاً فى دائرة معارف العلوم الفلسفية سنة١٨١٧ هذا المفهوم وقرر هوية الفكرة مع المعرفة المطلقة Absolutes Wissen

غير أنه لم يستطع فى نهاية كتابه المنطق الكبير إلا أن يقرر ضرورة انتهاء الفكرة إلى ما يغايرها تماماً ، أى إلى الطبيعة. وبالتالى لم يعد هيجل يرى فى الطبيعة مجرد نسخ للفكرة . ذلك أن كتابه عن المنطق الكبير يعارض فى إدماج شمولية الحقيقة فى استدلال مثالى خالص .

ويعزو هيجل إلى المنطق فى مقدمة كتابه عن المنطق الكبير وجهين . فمن يقبل على المنطق ويتناوله من الخارج يبدو المنطق كما لو كان يتكون من سلسلة من التعيينات التجريدية . ورغم ذلك لا يلبث من يقبل نحو المنطق من واقع الفكر التأملى أن يتعرف على كل ما يتضمنه من ملاء وثراء .

هناك إذن وجهان للمنطق . ويظهر وجهه الأول كلما أمعن المرء فى استخدام التحديدات المجردة التى يطبقها على المنطق من الخارج . ويظهر وجهه الثانى بالاقتراب عن طريق الفكر التأملى من موضوعات المنطق المختلفة فيكتشف بالتالى ما فيها من ثراء ونماء .

والواقع أن وجهة النظر الأولى لا تعكس سوى صورة واحدة عن المنطق من حيث هو علم للقواعد التى تفرض نفسها فرضاً على الفكر الذاتى . أما وجهة النظر الثانية فتمثل على العكس من ذلك نسيج الحقيقة الذهنى التى تعد جوانب الفلسفة الأخرى تطبيقاً لها .

ويبدأ منطق هيجل من نقطة محددة هى إقرار الهوية بين الوجود والفكر . أو بعبارة أخرى ينبنى منطق هيجل بأكمله على هذه الهوية ويعتمد عليها فى كل خطواته .

وقد أتى هيجل فى هذا الموضوع بجديد أثبت غير قليل من أصالته . ذلك أن المعتاد فى هذا الموقف هو فهم هوية الفكر والوجود على شكل محايثة أو قيام الكلى فى باطن الشىء المعروف .فيحل الكلى فى الشىء حلول النوع فى الأفراد .

وعندما يحل الكلى فى الشيء ويمكث فيه من باطنه يتحول هذا الكلى نفسه إلى مفرد . لا يكاد الكلى يبقى فى الشيء المعروف حتى يستحيل ذلك الكلى إلى مفرد . غير أن الفكر العقلى يتغاضى عن هذا التفرد ويغفله كما لولم يكن ذا أى أهمية بالنسبة إليه .

أما هيجل فقد نفذ إلى داخل الفكر نفسه بهذا التفرد . أو بعبارة أخرى أقحم هيجل عنصر التفرد الذى يبدو بلا أي أهمية فى داخل الفكر أو انتقل به إلى داخل الفكر . وهذا يعنى تغييراً جوهريـًّا فى الفكر بعامة . أعنى أن تحقيق انتقال التفرد إلى داخل العقل يفيد بأن العقل يستطيع رغم كل شيء أن يدرك العنصر الذى يقوم مقام نقيضه . وكان من الشائع إلى ما قبل هيجل أن القلب أو الحس يستطيع وحده أن ينطوى على هذا العنصر . فمثل هذه الملكات أو القوى وحدها يستطيع أن يدرك هذا العنصر المناقض . أما العقل فيتميز بالكلية ولا يقبل سوى الكلى . فإذا صار يقبل التفرد أى نقيضه كان معنى ذلك أن تفكيراً جديداً قد بزغ فى عالم الفلسفة . والجديد الذى أتى به هيجل هو المبدأ الذى ينص على هوية الأضداد . ويقوم هذا المبدأ مقام البناء الأساسى فى الجدل الهيجلى .

وكان الهدف الذى دفع هيجل إلى تقرير هذا المبدأ — مبدأ هوية الأضداد — هو مساندة براهين الفلسفة المثالية حتى يتم تأسيس الفلسفة الهيجلية بالتالى كمعرفة مطلقة بالروح المطلق . أو هكذا ظن كييركجار على الأقل خلال صفحات كتابه عن تصور القلق (1844) Der Begriff der Angst فى نقده لفلسفة هيجل . وكان تقدير كييركجار Kierkegaard أن هيجل أعد بذلك شمولية تناقض نفسها بنفسها بين كل من السطحية الخارجية فى الطبيعة وباطنية اللوجوس (أى الكلمة) أو الوحدة المنطقية وتظل هذه الشمولية هى هى نفسها وسط كل التناقضات .

والواقع أن كييركجار وماركس اتفقا معاً فى هذه النقطة بالذات من بين

كل ما وجهاه من نقد إلى جدل هيجل بهذا الصدد . أو على الأصح هاجم كل من كييركجار وماركس فلسفة هيجل الجدلية بنفس الطريقة تقريباً و إن اختلفت منظورات كل منهما .

ومن المعروف فى تاريخ الفلسفة أن كييركجار كان أول من هاجم عقلانية هيجل بصورة عنيفة تعد من أقوى المعالم التى فتحت الأبواب أمام الوجودية . وعقد سارتر موازنة دقيقة فعالة بين كييركجار وماركس بهذا الصدد فقرر أنه كانت من مشغوليات القرن التاسع عشر الأساسية فصل كل من الوجود والمعرفة أحدهما عن الآخر . وأكد سارتر أن ما يأخذه كييركجار على هيجل ليس هو نقطة البداية و إنما يأخذ عليه رد الوجود إلى المعرفة[١] .

وفى نفس الموضع لاحظ جان فال ملاحظة ثمينة مؤداها أن كييركجار اقتصر على رفض الجدل واعتباره متخلفاً فى حقل الديانة . ولكن لا يخلو كييركجار نفسه من جدلية[٢] .

وتعترض فى نفس الكتاب السيدة جان هيرش[٣] على تخيل أى مواضع التقاء بين ماركس وكييركجار فى موقفهما حيال هيجل . فهى ترى أن سوء التفاهم ذاك راجع فى الحقيقة إلى تشابه سطحى و إن كان ذا أهمية بالنسبة إلى إحدى النقاط الهامة . فكلاهما شرح هيجل بالتفصيل وقام برد فعل عنيف ضد الفلسفات السابقة التى اقتصرت على رؤية المسائل الأبدية فيما يتعلق بالقدر الإنسانى . والواقع أنهما أعطيا وضعاً بارزاً خاصًّا لواقعة أن الإنسان موجود دائماً فى موقف ومرتبط دائماً بمجرى السياق العينى . غير أنهما فى نظرها يأخذان لفظتى موقف وعينى بدلالتين مختلفتين اختلافاً هائلاً بحيث لا يمكن التوفيق بينهما . فماركس يدرك أن جزئية الموقف تدرك نفسها بالنسبة إلى شمولية المكان التاريخى . بينما

---

(١) Kierkegaard Vivant - colloque - p. 29 (Universel Singulier - par Jean Paul Sartre).

(٢) Ibid. p. 207.

(٣) Ibid. p. 99.

يجعل كيبركجار من جزئية الموقف عاملاً لإلغاء الزمان[١] .

وإذا رجعنا إلى ماركس وجدناه يرفض مبدأ هوية الأضداد لسبب بسيط وهو أن الأبنية التي تتناقض في إطار النسق العام يستحيل رد أيها إلى الآخر ويستحيل أن تنشأ بينها هوية[٢] .

وكان ماركس قد أكد أن ما يدل على عظمة ظاهرية هيجل ونتائجها الأخيرة وعلى عظمة جدل السلب بوصفه العنصر المحرك الخلاق هو أن هيجل يدرك من وراء ذلك عملية الخلق الذاتي للإنسان ويدرك جوهر العمل وحقيقة الإنسان الماثل العيني[٣] .

ولم يلبث ماركس رغم ذلك أن قام بتفصيل عناصر الفلسفة الهيجلية ولم يستطع أن يقبلها بوضعها الأصلي . فأطلق عليها اسم الوضعية الزائفة بعد قيامه بتحليل الجدل كما شخص فيها ملامح النقدية الشكلية أي من حيث الشكل الخارجي الظاهر فقط ما دامت تزكي الوضع القائم وتثبت الإنسان في غربته واستلابه .

غير أن كرونر في كتابه المشهور « من كانط إلى هيجل »[٤] أكد حقيقة هامة بهذا الصدد وهي أن هذا التكامل الذي يحققه هيجل بين التفرد والكلية يجعل منه أول الفلاسفة اللاعقليين . وأيد هنري نيل هذا التفسير وعززه تعزيزاً قوياً[٥] . أي أن هيجل يكون قد حقق خطوة هامة بهذا المبدأ الجديد. فهو يجعل العقل قادراً على إدراك التفرد رغم بقائه طول التاريخ معارضاً ومناقضاً له . ويصبح الكلي الحقيقي هو الوحدة بين الكلي والمفرد . وتتفق هذه الوحدة مع الحركة التي يتقدم بها الشيء نحو غائيته الداخلية أي نحو فكرته . وتصبح المعرفة الفنية

---

(١) Ibid. p. 100.

(٢) Godelier (Maurice) : Rationlitéet irrationalité en économie p. 85.

(٣) Marx (Karl) : Manuscrits. p. 132.

(٤) Kroner : Von Kant bis Hegel.

(٥) Niel (Henri) : de la Médiation dans la philosophie de Hegel. p. 188.

أيضاً المثال النموذجى لكل معرفة .

وبهذا يتأكد وضع هيجل فى تاريخ الفلسفة بوصفه أول فيلسوف غير عقلانى irrationaliste على حد تعبير هنرى نيل فى نفس الموضع من كتابه ذاك عن التوسط فى فلسفة هيجل .

ولا شك فى صدق هذه الحقيقة عن هيجل لأنه كان أسبق من كييركجار نفسه فى تأكيد اللاعقلانية . وأهم شىء هو أن نلحظ امتداد أسلوب اللاعقلية فى منطقه أيضاً .

وإذا كانت هذه الظاهرة جديرة بالالتفات فى منطق هيجل فلأنها تحددت وتشكلت ابتداء من حقيقة بسيطة التفت إليها هذا الفيلسوف . ذلك أنه استطاع أن يغير من طبيعة التصور وأسبغ عليه طابعاً سردياً بحيث أدى إلى إبرازه إبرازاً جديداً فى تاريخ الفكر الفلسفى . أعنى أنه أقحم طبيعة التاريخ على كمال التصور ، فأدى ذلك إلى وضع جديد . ويتمثل هذا الوضع الجديد فى تحقيق معنى الاحتمال الضرورى أو ضرورة الاحتمال . وينشأ عن ذلك كله تأسيس موقف يجمع بين الذهنية والتاريخية . وهذا من شأنه أن يغير من طبيعة التصور .

وإذا صح ذلك فمن المؤكد أن النظرة التى تقول بأن هيجل لم يفعل سوى شىء واحد وهو أنه قام بتجميع واستعارة المقولات الخاصة بالفلاسفة السابقين وصفّها داخل بنائه الجدلى الضخم هى فى النهاية نظرة خاطئة . فالواقع أن نقد التصور بالطريقة التى فعلها هيجل أدت إلى نقد الفلسفة بأجمعها فى مسألة الوجوب والضرورة .

إذ يجمع التصور أولاً بين طبيعة القانون وطبيعة السيطرة . ولذلك كان التصور لدى هيجل تحكماً Begreifen ist beherrschen . ويقع التصور Begriff فى داخل مقولة السيد والعبد نفسها . أى أن ظاهرة السيد والعبد تمثل السيطرة على نحو ما نبدو فى الأنظمة العامة . فهى من هذه الناحية بمثابة التصور النقدى للأنظمة الاجتماعية . ولكنها من ناحية أخرى موقف خاص يمثل علاقة متبادلة

يدرك فيها كل من الطرفين حقيقة هذه العلاقة . ويتوزع التصور هنا السيطرة والاتحاد معاً . وبذلك يتحقق فى التصور العام والخاص معاً أو العام الذى ينطوى على المحتوى الجزئى الخاص . ويصعد الجزئى فى التصور نفسه إلى حد الكلى أى الى حدى الوحدة المطلقة بين الواحد والكثير .

وهنا يلفت هيجل النظر إلى أن التعميم الفارغ من المضمون الجزئى هو فى حقيقة الأمر وحدة سلبية . ويتناول بنقده ذاك القانون بالمعنى الكانطى وعدالة فريدريك الأكبر وتعميم الفلسفة الخاصة بعصر التنوير والاستبداد المستنير . إذ تأخذ كل هذه المفهومات فى نظر هيجل وضعاً متقارباً . أى أنها كلها يقرب بعضها من بعض ويوجد نوع من القرابة بينها كلها . وتبرهن كلها على غياب عنصر الحياة وافتقاد الحقيقة أو على احتوائها على ما يسميه هيجل نفسه بصدد كلامه عن الدستور الألمانى التظاهر بالسلطة[١] .

وكان لابد أن يوفر هيجل وجود الذات المتشخصة فى التصور عن طريق عاملى الماهية والقدرة على التحريك فى الشىء . فالتصور المنطقى أو الذاتى هو التطور الذى يلحق بالتصور الموضوعى . وهذا الأخير هو الذى يبرز نقيضه ويتسبب فى وجوده أو يعمل على بعثه خلال عملية أبدية بطريقة جدلية حتى ينشىء عن طريق ارتباطه بهذا النقيض وحدة أعلى ، وليس التصور مجرد امتثال ذاتى وإنما هو ماهية الشىء نفسه فى ذاته[٢]. أو هو الشىء الكائن فى ذاته[٣]. ويعد العقل من حيث التفكير مجال التصور[٤] . ويولد هذا الأخير كحركة حية lebendiger Trieb بلا أى تحديد زمنى أو خارج الزمن Zeitlos [٥] . وأهم هذا كله أن كل صدق وكل حقيقة تصدر عن التصور[٦] . وهو بالتالى حرية

---

(١) Haym (R.) : Hegel und Seine Zeit. s. 204.

(٢) Hege : Phänomenologie des Geistes. s. 68.

(٣) Hegel : Wissenschat der Logik I, s. 21.

(٤) Hegel : Enzyklopadie * 105.

(٥) Ibid. * 108.

(٦) Ibid. * 157.

الجوهر وصدقه وصدق الوجود والماهية .

ومن هذا كله يظهر إلى أى حد كان منطق هيجل يهدف إلى الكشف عن طريقة اتجاه كافة المقولات المنوعة المتداولة فى الفكر نحو الحركة التى يتم بها وجود الحرية وجوداً فعلياً. ومن الجلى الواضح أن الحرية هنا هى الحرية بمفهومها عند هيجل . فهى جوهر الفكر وماهيته وتبتعث فى نفسها الضرورة بوصفها مضمونها الجوهرى . أو بعبارة أخرى هى وحدة من الحرية بمعناها العادى الذاتى ومن الضرورة معاً . وإذا نظرنا فى كل من الضرورة والحرية على حدة كانا مجردين . الضرورة والحرية تكونان من بين المجردات إذا أخذنا كلاً منهما على حدة . وذلك طبيعى لأن أى انقسام أو تفرقة بينهما لا يمكن أن تتم إلا من وجهة نظر المحدود Endlich والواقع أن الفكر يجد حريته فى الضرورة وضرورته فى الحرية .

ولهذا السبب عينه قال رسل فى كتابه عن ليبنتس إن هيجل كان يعد التجريد تزييفاً (١) . والواقع أنه كان يفرض على الفكر أن يعثر على المضمون بحيث يعطيه هذا المضمون تعيينه وضرورته معاً . ثم يتبع ذلك تعرف الفكر على نفسه فى هذه الصورة الطائشة التى وهبها لنفسه . ويقترن هذا التعرف بالفعل الذى يتجاوز به الفكر تعيينه الذى سجن نفسه فيه . والواقع أن الحرية الحقيقية فى نظر هيجل ليست سوى هذا الاجتياز نفسه . ولكن لا يتم فعل التجاوز بالمصادفة رغم كل ذلك . فحين يطيع المواطن قوانين الدولة يحقق بالفعل تجاوزه لفطرته الطبيعية ويبلغ مرتبة الحرية الحقيقية .

وفى رأى هيجل أن هذه القوانين التى تتمثل فى نظام الدولة هى تعبير عن نظام عقلى يفهم بوصفه نشاطاً روحياً يولد مضمونه شيئاً فشيئاً وهو نفس النشاط الذى تتبناه الحرية . وإذا صح ذلك فلا سبيل إلى النظر إلى الحرية بوصفها تلقائية أى بوصفها معطى مباشراً من معطيات الوعى . فهى دائماً ثمرة جهد مؤلم

---

(١) Russell : Leibniz p. 122 (trad. francaise).

للنفس وثمرة صراع ضد الطبيعة . وهى تفترض أن الإنسان يعترف على نفسه بأنه ليس ما هو عليه أو ليس بحاله الذى هو فيه .

وبالتالى فمن الممكن تعريف الحرية بوصفها حركة تحرر يعلو بها الفرد على الحد الذى يخصه . وبذلك تكون الحرية مركب موضوع من الحرية بمعناها العادى ومن الضرورة .

فالحرية من حيث هى حرية عند هيجل تتمتع بكونها حرية لا مبالاة . وذلك لأنها تختلط فى تفسير هيجل بالإمكانية التى تتوفر للذات أو بالقدرة التى تتميز بها الذات على الانفصال عن كل شىء . ولكن من حيث هى ضرورة تحقق الانتقال نحو الآخر . تستطيع الحرية بوصفها ضرورة أن تحقق انتقال الذات إلى الغير وأن تقبل وضعها المحدود . أى أن الحرية من حيث هى حرية تكون أشبه ما تكون باللامبالاة . وبالتالى تتيح للذات فرصة الانفصال تماماً عما حولها . ولكنها من حيث هى ضرورة توفر للذات فرصة عبورها إلى الغير والتقائها بالآخر . والأمر هنا ليس أمر قبول وضع محدود خارجى بقدر ما هو حركة تستحيل بها الحرية إلى ضرورة . أو على حد تعبيرنا الحديث يتعلق الأمر هنا بالحركة التى تصبح بها الحرية التزاماً .

وليس الفعل الحر مجرد خضوع لتحديد الظواهر أو لتعيينها وإنما هو توافق مع المصير على حد تعبير هيجل . أى أن الفعل الحر يأخذ على عاتقه القيام بمهمة التوافق مع المصير .وعندئذ يفقد التنوع الحسى أو التوزع الحسى طابعه كمعطى احتمالى كيما يستعيد بناءه من الداخل .وهذا أشبه ما يكون بالذات حين تستعيد نفسها خلال العمل الفنى فى مبدأ العمل الذى تخلقه . وبنفس الطريقة تجد الحرية ذاتها فى مبدأ الضرورة . ولكن بينما ينطبق فعل الخلق على معطى غريب عنه يجعل الفعل الحر لنفسه بنفسه موضوعه أو محتواه . وهذه هى أميز خصائص مفهوم هيجل عن الحرية أو هذه هى أهم ملامحه . أعنى أن أهم ملامح الحرية عند هيجل أن الفعل الحر يخلق مضمونه لنفسه وبنفسه بينما يجرى

تطبيق فعل الخلق الإبداعى على معطى غريب عنه تماماً . فالحرية الهيجلية عملية خلق ذاتى تتحقق بالتجاوز المتصل المتقدم للأشكال الصورية التى تأخذ سبيلها إلى الظهور خلالها .

وإذا صح كما يبدو من هذا كله أن هيجل عمد دائماً إلى تحاشى التجريد ولكن من جهة أخرى يتوقف مثول المنطق أمامنا بوصفه نمواً متصلاً فى تقدمه على وقوفنا حياله من وجهة نظر الإنسان . فمن هذه الناحية لابد أن يتوفر التفكير المنطقى الذى يشرع دائماً فى وضع الآخر المغاير له لا ليضع الآخر وحسب ولكن ليرتد إلى ذاته ابتداء من ذلك الآخر المغاير له .

وتنبنى أصالة هيجل فى هذه النقطة على أنه أراد أن يعترف بالواقع الحقيقى . ويتحقق قبول الواقع الحقيقى حين تتحقق عملية التجاوز فى الفعل الذى أخلق به الهوية بينى وبين الشىء فى مستقبله وصيرورته . ويصبح قبول الواقع الحقيقى عملية تجاوز لا بوصف هذا القبول كلا موحداً جاهزاً ولكن بوصفه قبولاً يخلق نفسه بنفسه شيئاً فشيئاً وخطوة خطوة . وفكرة التوسط Vermittlung هى نفسها هذا الإجمال الذى نستطيع بفضله أن نفكر فى عملية التجاوز هذه فى ذاتها مستبعدين كل جهاتها فى الأحكام الخاصة بالتحقق الفعلى (Modalität) وليس من العسير العثور على هذا الإجمال فى قلب كل مقولة من مقالات المنطق . فالتوسط هو النفى وهو التعيين .

وينقسم منطق هيجل إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

أولاً : نظرية الوجود الانتقالى

وثانياً : نظرية الوجود النسبى

وثالثاً : نظرية الفكرة الماهوية Notion (Begriff) (١)

ويسمى القسمان الأولان بالمنطق الموضوعى ، كما يطلق عليهما أيضاً اسم المنطق

(١) Stace : The Philosophy of Hegel p. 394 (Note) (Notion of particular things)

الميتافيزيقى . أما القسم الثالث فمؤسس على أرضية منطقية بحتة وإن كان من المعتاد تسمية الأقسام الثلاثة كلها بميتافيزيقا المنطق .

ويختص منطق هيجل بعلم الفكر من حيث هو نسق عضوى خاص بصوره وبأشكاله المميزة التى تنشىء فى مجموعها الفكرة . ولا يوجد اختلاف بين هذه الصور أو النماذج الفكرية والقوالب التى تتغلف بها الفكرة فى تطورها وبين ما كان يطلق عليه فى العادة اسم المقولات Katcgorien . ولعل الغرابة الوحيدة التى شعر بها هيجل حيالها هنا هى اللفظة ذاتها بغض النظر عن دلالتها . ولذلك نجده يشير إلى معناها بلفظة أخرى اعتاد استخدامها وهى Den bestimmungen أى التعيينات الفكرية . وتشير هذه اللفظة عنده إلى التعبيرات العديدة أو الصور والأشكال المخصصة بالوحدة الممثلة فى الفكر .وهى عبارة عن التغيرات أو الصور المحددة أو الأشكال المتميزة الواضحة المفصلة التى تصعد بها عملية الفكر دائماً، ومن وقت لآخر ، فى مجرى حركاتها . فكأنها تخصص غير المخصص وتعطى التعبير الكلامى لما تتعذر صياغته فى ألفاظ . وتقوم بمثابة الأسماء التى يستوعب العقل عن طريقها شمولية الأشياء . ذلك أن قابليتها العملية ممتازة فى حقل التجارب الحسية بحكم مباشرتها وعدم تفرقتها بين الظاهر والباطن أو الجوانى والبرانى على نحو ما هو الحال فى مقولات الماهية (Wesen) .

ولا يستطيع الفكر أن يصنع نفسه بوصفه فكراً إلا إذا وضع مجموعة المقولات . وعلى العكس من ذلك تظهر مجموعة المقالات كتعبير عن الفكر وهو يفكر فى نفسه . وتظهر بنفس الطريقة كل عناصر استيعابنا للكون . ويكون ظهورها مبرراً بطريقة ضرورية . وفى النهاية لن تكون من وراء ذلك حاجة إلى التوجه إلى الشىء ذاته من أجل تفسير المعرفة . ولا يتحدد إلا بحركته الخاصة حين يضع الآخر المغاير له . والحق يقال إن فعل الفكر فى وضع الآخر بقدر ما يتمثل فى العودة إلى الذات ابتداء من ذلك الآخر المغاير له .

والواقع أن علم المنطق نفسه يغلب عليه طابع الفكر الهيجلى الأصيل وهو

طابع التفكير التاريخي. وليس المنطق عند هيجل سوى تاريخ نقدى للمصطلحات التى يستخدمها الفكر فى وصف الحقيقة (وهى مجموع التجربة أو العالم) وفى التعبير عنها. أو بعبارة أخرى المنطق عند هيجل هو النقد الفلسفى للتصورات أو للعناصر التى يتكون منها المفهوم والتى يتم بها تعريف الشمول أو المطلق. وكأنه يصف نشأة وتكوين الآفاق الذهنية التى يتم بها وعن طريقها إعطاء جسم واتساق ووحدة ونسق للحقيقة. فالمنطق بهذا هو جهاز الأفكار الذى ينمو نمواً ذاتياً والذى يتم عن طريقه التفكير فى الأشياء وتصبح بين الأشياء على ما هى عليه. وهو الثمرة الناضجة لتجارب العصور الإنسانية ويحمل فى ذاته مبدأ نموه[1].

ورغم أنه ثمرة فهو ثمرة قادرة على أن تراقب عن كثب نموها الخاص بها الذى ينعكس على حياتها الخاصة بها. وتصور أقسامه الثلاثة المراحل الأساسية لنموه ابتداء من أقلها تكافؤاً وأشدها تجريداً أو ابتداء من الوصف العام للحقيقة.

ويختص القسم الأول بنظرية الوجود فيحاول تقديم وصف عقلى لما يمكننا أن نطلق عليه اسم عناصر الامتثال الأولى. وتظهر فيه فكرة الوجود بمجرد تقدير الفكر لنفسه فى مباشرته بوصفه شيئاً من الأشياء. وينبغى من أجل الحصول على فكرة الوجود أن يتجاهل الفكر كل التعيينات التى تغطيها الظاهرة بحيث لا يحتفظ الوجود بغير المظهر الذى يصير به وجوداً. وتتميز فكرة الوجود على حد تعبير هيجل بعدم تحددها الباطنى. فالوجود هنا هو الوجود العائم بلا سند أو دعامة. ولا يقصد به شىء موجود قائم بل مجرد كينونة أو فعل الوجود عارياً بدون أى موضوع. وأهم ما يتميز به جوهر هذه الكينونة هو نفى كل مضمون محدد. ويؤدى عدم التعين الباطنى ذاك إلى انتقال فكرة الوجود إلى داخل فكرة العدم. ولا يمكن تقدير هذا الانتقال بطريقة الإحالة إلى ما عداه على نحو ما يعزى الوجود إلى حقيقة خارجة عنه. ذلك أن العدم موجود على نحو من الأنحاء بداخل الوجود نفسه. ولا تجعل عملية الانتقال أو العبور هذه نفسها

---

(١) Wallace : Prolegomena p. 301.

عرضة لأى حصر أو تضييق أو إعاقة . لا يدع العبور نفسه عرضة للتوقف عند أى عائق لأن الوجود يكف عن كونه وجوداً بمجرد استحالته إلى عدم . ومع ذلك ورغم استحالة إدراكنا للحدين معاً دفعة واحدة فى كل مكان يوجد هذا العبور . ولا يوجد شىء فى أى مكان بالسماء أو بالأرض لا يحتوى على الوجود واللاوجود . وتظهر الصيرورة فى ثنايا العلاقة الناجمة عن الانتقال أعنى عن العبور . والصيرورة هنا بمثابة انتقال من اللانهائى إلى النهائى. وتظهر فى ثنايا الصيرورة لحظة الحد Grenze . وهذه اللحظة هى المبدأ الذى يصير به موجوداً ما له حد Negatio als positio ولا يكون الحد من الخارج وحسب وإنما يأتى الحد من صميم الماهية الجوانية ذاتها على وجه التعيين .

ولا ينبغى أن نتصور أن مركب الموضوع هنا وهو الصيرورة Werden على أنه مجرد ترابط بعض التعيينات الخارجية الموجودة سلفاً . ذلك أنه مركب موضوع محايث أو باطنى . فالصيرورة هى مركب الموضوع المحايث أو الباطنى من الوجود والعدم[1] .

والصيرورة هى أول فكرة عينية وبالتالى فهى أول تصور أو أول فكرة ماهوية . ويعد الوجود والعدم على العكس تجريدات فارغة . وإذا كانت الصيرورة هى أول فكرة تعيينية عينية فهى أيضاً أول فكرة تعيينية صادقة[2] . ومعنى ذلك أن الوجود الخالص والعدم تجريدات لا تتفق مع فكرتها الماهوية إلا فى الصيرورة . ولا يكون لهما بمعزل عن الصيرورة صدق ما كمقولات أو كتعيينات فكرية Denkbes Timmungen وإنما يبقيان مجرد أشياء فكرية فارغة Leere Gedankendinge[3] .

---

(١) Hegel : Wissenschaft der Logik - trad. Francaise - par S. Jankélévitch - T. 1, p. 89.

(٢) Hegel : Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften † 88 - Firte Bemerkungen.

(٣) Mure (G.R.G.) : Hegel's Logic p. 33.

ويهمنا هنا ألا نغفل جانباً آخر لهذه العملية الخاصة بالعبور . وذلك أن هيجل يلح أكثر مما سبق بشأن علاقة « المباشر — المتوسط » التى تظهر فى غضون هذا العبور . فإذا قلنا عن شىء إنه موجود كان وصفه بالموجود أو قولنا إنه موجود عبارة عن سلب خالص بطريقة مباشرة لأى اختلاف قائم بذاته . أو بتعبير آخر الوصف بالموجود أو قولنا عن شىء إنه موجود يمثل العودة إلى الوحدة ابتداء من كثرة الموجودات المستقلة عن طريق نفى هذه الكثرة . ولا يعدو هذا التجريد الخالص أن يكون شيئاً آخر سوى الفكر الخالص . فالوجود مباشر محض . ورغم ذلك إذا تحدد الوجود بوصفه « مباشرة » لزمت استعادة هذا التعيين أو هذا التقرير . والمباشر هو أيضاً نفى مطلق أو هو الحركة المتوسطة . أى أنه أيضاً حركة يتحلل فيها كل وجود . إذ أنه السلب المحض على وجه التحديد . . . ذلك السلب الذى كان يوضع موضع الاعتبار منذ هنيهة حينما كانت المباشرة تعد هى نفسها البساطة المطلقة أى نفى كل وجود مميز بذاته .

ويشرح هيجل ذلك بقوله : « يظل العبور من الوجود إلى العدم مختفياً فى تقدير الفكر البحت الذى يبدأ فى النشاط على الأعتاب التى يمثلها الوجود فى ذلك المنطق . وبما أن الفكر لا يوضع إلا مباشرة فإن انبثاق العدم بداخله يتم بطريقةمباشرة كذلك . غير أن جميع التعيينات التى تتبع ذلك تعد أشد عينية بحكم مساواتها لهاك الوجود أو الموجود الماثل . ومعها يكون قد تم سلفاً وضع ما يتضمن الكامن فى هذه التجريدات ويدفعها إلى الظهور بحيث تنتقل إلى العينى الماثل . وفى حضرة الوجود البسيط المباشر تمحى وتختفى ذكرى أنه ثمرة التجريد التام وبالتالى السلب الكامل أى العدم خلف العلم الذى يقدم هذه المباشرة من جانب واحد كما لو كانت متوسطة داخل حدوده وابتداء من الماهية بجلاء ناصع مع وضع توسط الوجود فى نفس الوقت مع الوجود على صورة وجود حالى Existenz بوصفه علة وجوده[1] » .

---

(١) Hegel : La science de la logique vol. I, p. 92.

إذ يوجد الوجود Sein فى مقابل الوجود الحالى Existenz (أى هاك الوجود الماثل) . وبهذا يكون قد تعين تماماً . ويفهم الوجود الحالى لغوياً على أنه هاك الوجود أو الموجود Dasein . غير أن هيجل يلاحظ فيما يلاحظه أن هذه الإحالة إلى المكان لا تنتمى إلى تصور الوجود الحالى . فالوجود الحالى يتكشف بعد عزله وتقديره فى ذاتيته sein für sich كما لو كان أساساً كيفاً أو صفة . أى أننا لا نستبقى من الوجود سوى الوجه الذى يتحقق به على هذا النحو أو ذاك من التعيين . ويصبح الوجود الحالى مباشراً محضاً فى حالة إدراكه كصفة ولا يدخل فى علاقة مع ما عداه أو مع الغير . وتتلخص الحركة الأولى للفكر فى إدراك الصفة كما لو كانت تنشىء أساساً الواقع الحقيقى نفسه .

وينتهى التعارض بين المفهوم الإيجابى والمفهوم السلبى الخاصين بالصفة عندما تدرك هذه الصفة على شكل« شىء ما » (Etwas) فالشىء ما فى جوهره حقيقة موجبة . غير أن الحقيقة الموجبة أو الشىء القائم أياً يكن فهو يتحقق كذلك بواسطة الحد وليس بواسطة الطريقة المباشرة كما هو الشأن فى الصفة . ويعرف هيجل « الشىء ما » بوصفه نفياً للنفى أى توسطاً أو تدبراً مع النفس . ويتحدث هيجل بعامة عن المعرفة دون أن يشغل نفسه بالتوسط لأنه فى رأيه قائم فى كل مكان وفى كل تصور .

ويشتمل كلام هيجل الخاص بالوجود على تحليل لحقيقة الصفة أو الكيف ولحقيقة العدد أو الكم وحقيقة المقياس . وعنده أن التسمية أو العد أو القياس هى جميعها ثلاث درجات من درجات فكرنا العادى أو الطبيعى . وهى كلها من البساطة بحيث يندر النظر إليها بوصفها مراحل فكرية بحال من الأحوال . وكأنها مخصصات الفكر الثلاثة الأولية أو أبعاد الفكر الثلاثة الأولية .

وليكن مفهوماً منذ الآن أن الوجود المباشر يتضمن مقولة واحدة أو مخصصة ما أو بعداً ما من أبعاد الفكر ينتقل إلى ما عداه ثم يختفى . أما فى الوجود المتوسط فتحتفظ المقولة بمعنى إذا احتفظت بعلاقتها بالغير أى إذا اعتمدت على

تأملها وتدبرها لما عداها، وبناء على الضوء الذى يلقيه الغير عليها . فلا معنى للعلة بغير المعلول ولا معنى للقوة بغير فاعلية . فالمجال الأول هو مجال الوجود Etre والمجال الثانى هو مجال الملكية Avoir .

ولا يضع اللامحدود نفسه كما لو كان هو هو نفسه إلا بواسطة نفى كل ما فيه من خارجية . فمنذ تلك اللحظة يصبح فعل تمييزه من نفسه أساسياً . ويتضمن فعل التمييز ذاك منظوراً إليه فى ذاتيته المجردة وضع الحقيقة التى تحتفظ بنفسها فى هوية بينما تحل اللحظات المختلفة الخاصة بالاختلاف بعضها محل بعض . وتظهر الصفات المنوعة التى تتابع عندئذ كأنها حالات عابرة انتقالية لهذا الموضوع الثابت . وهذه الحقيقة الثابتة الجامدة هى الماهية . وعلى ذلك يستحيل على العقل أن يفكر فى الصيرورة دون أن يضع ما وراء هذه الصيرورة .

ويختص القسم الثانى بنظرية الماهية ويدلل هيجل فى هذه النظرية على أن عالم الماهية الثابت ينحل فى النهاية فى صورة حركة جديدة هى حركة الحرية . وقد أشرنا من قبل إلى أن الحرية الهيجلية عملية خلق ذاتى تتحقق بالتجاوز المتصل المتقدم الخاص بالأشكال الصورية التى تأخذ سبيلها إلى الظهور خلالها .

وإذا كانت نظرية الوجود متعلقة بعرض المعطيات الأولية للامتثال فنظرية الماهية تقوم بتحليل العملية العقلية المتضمنة فى جميع التجارب . وتوضع مع الماهية حقيقة ثابتة مستقلة عن الصيرورة التى تلتزم بها . غير أن هيجل يتعمد إقحام الحياة فى داخل النسق الذهنى ذاته . فتصبح الماهية عنده الحركة التى يبقى الشىء بها هو هو أو هو نفسه . فهى تشير إلى استمرار الحضور القائم خلال التنوع اللانهائى الخاص بالعالم المظهرى .

ويتكون التقدم الحاصل فى نطاق الماهية من عملية تغلب تدريجى على النقيض وعلى النزاع بين الجانبين الدائم والمظهرى . فيحاول هيجل أولاً أن يؤكد الوجود الدائم الحقيقى الذى يكمن وراء المرئيات . ويبرز ها هنا الماهية

أو الموضوع Substratum القائم فى الخلفية ويقيم الإثبات الخاص بعرض الوجود المباشر أمامه وعلى ضوئه بعملية من عمليات الإطار السابق الخاص بالوجود البسيط.

ويحاول هيجل ثانياً أن يضع الوجود فى المقدمة أو فى المركز الأول . وبذلك تبدو المظاهر أو الظواهر أمام النظر كما لو كانت الحقائق الوحيدة التى يمكن أن يتناولها العلم . ولكن حتى فى هذه الحالة لا نستطيع إلا أن نميز وحسب بين المادة والصورة وبين الظاهرة وقوانينها وبين الطاقة ومجالات تطبيقها . ونعيد النسبية بالتالى رغم أن كلا الحدين الداخلين فى النسبية قد تحولا الآن فى العموم إلى مرتبة العالم المظهرى .

وتعرف الدرجة الثالثة من درجات الوجود الماهوى باسم الوقائع الفعلية أو الأحداث الجارية أو الحقائق . وها هنا يرتفع العنصران المرتبطان بعلاقة إلى مستوى الموجودات المستقلة . وهو مستوى الماهيات فى رداء مظهرى يحجبها وقد ارتبط كل بالآخر واستمد كل جانب خصائصه المميزة جداً من ذلك الاتحاد الوثيق . وهنا تصبح النسبية أو التضايف ظاهرة بوضوح فى الصورة الواقعة بالفعل wirklich وهى التى تشمل على ثلاث قوائم من العلاقة الجوهرية والعلاقة العلية والعلاقة المتبادلة . وبينما يرتبط كل من طرفى العلاقة بالآخر ارتباطاً وثيقاً محكماً لا فكاك منه فإن كلا الطرفين يخضع كل منهما للآخر بقدر ما يتمتع بحريته إزاءه . أما من حيث العلاقة المتبادلة فيكون كل شىء فعلى سبباً ومسبباً فى آن معاً . أى أن كل شىء فعلى هو نقطة التقاء العلاقات أو هو المجموع المتضمن للعناصر المستقلة فى تداخل علائقى متبادل . ومثل هذا المجموع الشامل هو الفكرة الماهوية أو التصور . ولا شك فى أن الكون فى نظر هيجل يمثل مجموعة من علاقات العلاقات التى تتوالد بنفسها دون استدعاء فكرة سند متين .

وها هنا نبلغ القسم الثالث الخاص بنظرية التصور أو الفكرة الماهوية . ويبدأ هيجل هنا بدراسة فكرة التصور ذاتها أو تصور التصور .

والواقع أن الفكرة الماهوية أو التصور هى العلامة المميزة التى خص بها

هيجل منطقه . إذ أن إلحاحه فى تأكيد هذه النقطة الجديدة الخاصة بالفكرة الماهوية كان يصدر عن أمرين :

أولاً : كان هيجل يريد من ناحية أن يقيم الحدس الحسى نفسه على الفكرة الماهوية . أى أنه كان يهدف إلى بناء الإدراك أو الحدس الحسى Anschauung على الفكرة أو على التصور . ذلك أن ما يضمن الحقيقة الفردية الإدراكية هو توفر أو وجود المبدأ الكلى فى ثنايا تفاصيلها . ولا يتيسر لنا سحب أو استخلاص الفكرة الماهوية من الإدراك إلا إذا كان الكلى متحكماً فيه تحكماً ضمنيًّا .

ولا يغيبن هنا عن بالنا أن الوعى عند هيجل يعد كياناً موحداً بجزءيه الحسى والتصورى . أى أن المنطق الذاتى عند هيجل يعتمد على الوعى بمعنييه الحسى والتصورى معاً .

وثانياً : أراد هيجل من ناحية أخرى أن يسجل هنا كما فعل فى مواضع أخرى عديدة أن التصور أو الفكرة الماهوية الكاملة المتكافئة بوصفها ذات قدرة تفسيرية ذاتية وقدرة تكوينية ذاتية هى كل ما يقصد بالشىء . وبالتالى فالفكرة الماهوية أو الموضوع حينما يتحقق فى ملأ عناصره أو فوارقه الفاصلة وعندما يتوفر لكل عنصر منظوره الخاص به يكون هو الشىء نفسه سواء كان العموم الفعلى والفردى للفكر أو القياس المنطقى فى الحقيقة .

ويظهر هذا الشىء أو هذا العالم الموضوعى فى ثلاثة أشكال . أى أن الشىء إما أن يكون آليًّا أو كيماويًّا أو مجرد شىء غائى . ويكون الشىء آليًّا حين يكون مصدر التوحيد بين الأعضاء أو الأجزاء فى الوضع الشامل من الخارج بحيث يكون الكل أو العام الذى تنشئه هذه الأعضاء خارجيًّا ولامبالياً بالجزئيات ويقوم بتنظيمها وحسب .

ويكون الشىء كيماويًّا عندما لا يتضح الربط أو التكوين فى المركب من العناصر الخاصة به . أى عندما تبدو العناصر كما كانت قد ضاعت وتؤدى إلى ظهور جزئية جديدة .

ويكون الشيء غائياً إذا وجد الكلى رغم عدم إدراكه بوضوح كما لو كان قد تحقق وإذا بقى دائماً كما لو كان ينزع نحو التحقق عن طريق الجزئيات .

وتتمثل الحياة فى نظر هيجل هنا كوحدة متطورة نامية من الفكرة الماهوية والموضوعية . وتوصف الحقيقة بأنها حية كما يعرف المطلق عنده بأنه الحياة . وتكمن الوحدة بين الفكرة الماهوية والموضوعية الخارجية كوناً ضمنياً بالنسبة إلى إدراكنا للطبيعة . وتنشيء الفكرة بالتالى على نحو ما تطورت فى منطق هيجل الحدث والافتراض المتضمن فى فلسفة هيجل الطبيعية .

ولا يغيب عن بالنا أن هيجل يشير إلى منطق التصور أو منطق المعنى بأنه المنطق الذاتى . غير أن الذاتية هنا هى الذاتية الباطنة أو المحايثة فى كل شيء وليست الذاتية المميزة من الوجود. فالشيء هو تحقق التصور . وتتمثل أصالة هيجل كما سوف نرى بعد قليل فى إدراكه للحكم المنطقى كما لو كان جاثماً بداخل الأشياء نفسها . وقد يكون فهم ذلك عسيراً أول الأمر . غير أننا لا نلبث أن ندرك أن الغرض من منطق هيجل بأكمله هو إدراك كل الأشياء كما لو كانت بسبيل صنع نفسها . وسوف تظهر الأشياء فى إطار هذا المنظور كما لو كانت صادرة عن نفسها أو نتيجة لنفسها . فالموضوعية هى المقولة التى نفكر عن طريقها فى كل تلك الأشياء بوصفها نتيجة . وتكمن حركة التوسط فى كل مقولة من مقولات المنطق وتعتبر نفسها شيئاً فى الفكرة المطلقة .

والدليل على هذا هو الجدل نفسه . فجدل الوجود والمعنى هو الذى يدفع بنهاية المنطق تلك إلى بدايته . فالوجود يتكشف خلال الماهية كمعنى . غير أن المعنى أو التصور هو نفسه وجود . أو على الأصح يحيل الوجود سلفاً إلى المعنى وكأنه معنى ضائع أو معنى مفتقد على نحو ما يكون المعنى فى أعماق الذكريات المستعادة فى الوجود .

والتصور هو أولاً الوسط الخاص بالمعنى بعامة أو هو الوسط الخاص بكل تكوين مفهوم . فالتصور معنى كلى يظل كلياً على الدوام فى كل معنى جزئى

ويتجاوز نفسه كما هو الحال فى اللفظ تجاوزاً حاضراً . وينشأ الحكم نفسه بواسطة تعيين التصور لنفسه . ومن هنا يقوم الحكم بإحداث انقسام فى الماهية فى مستوى التصور . أى أن الحكم يؤدى إلى انقسام الماهية على نفسها فى نفس مستوى التصور وهو مستوى ظهور الجزئى فى الكلى والكلى فى الجزئى .

والتعيين الجارى فى الكلى هو معنى . غير أن العلاقة المباشرة لا تنمو إلا عن طريق التوسط . . . أى عن طريق الاستدلال الذى يفض ويبرز العلاقات بين الجزئى والكلى . وعندئذ ينمو المعنى من حيث هو معنى . وبهذا يتحقق وجوده أى يكون موجوداً . فوجوده من حيث هو معنى هو الشىء والموضوعية . وبذلك يكون التوسط هو الشىء والشىء هو التوسط . والوحدة بين الشىء والتوسط هى ما يطلق عليه هيجل اسم الفكرة المطلقة . أو ما يطلق عليه هيجل اسم المعنى الموجود والوجود الذى هو معنى . وليس المعنى مجرد شىء بالقياس إلى نفسه ولكنه أيضاً شىء محذوف . فالفكرة المطلقة هى أيضاً اللوجوس أى الكلمة كمعنى كما أنها هى أيضاً المعنى الضائع أو المباشرة . أعنى الطبيعة .

ويقف منطق التصور الهيجلى عند منحنى ضخم فى تاريخ الفلسفة على نحو ما يقف المنطق الكانطى المتعالى . ذلك أن تأكيد هيجل المتصل فيما يتعلق بالهوية القائمة بين حركة الجدل وحركة التصور إنما هو فى نفس الوقت تأكيد بأن الفلسفة ليست سوى اليقظة الحاصلة إزاء حركة التصور أو درجة الوعى الخاصة بحركة التصور . والمنطق الهيجلى هو إنشاء الوجود كمعنى . أعنى أنه المفهوم لا من حيث هو إحالة إلى شىء مفهوم مميز لحركة الفهم ولكن بوصفه تلك الحركة ذاتها كتكوين ذهنى فى الشىء والشىء نفسه ليس سوى تلك الحركة . ولا يعنى هذا كله سوى شىء واحد وهو أن كل فكر فى نظر هيجل هو معرفة ، أى أن كل فكر هو وحدة بين الذات والموضوع . والعلاقة بالشىء كامنة فى قلب الموضوع نفسه .

(١) Hyppolite : Logique et Existence, p. 229.

ومن المعروف فى فلسفة هيجل أن فكرة الباطن الذى يختفى وراء الأشياء ويقوم مقام السند من ورائها فكرة لا معنى لها . ولا يوجد فى الواقع الحقيقى شىء خارج مظهره . غير أن هذا لا يعنى أن الظاهرة موجودة وجوداً مطلقاً . ويصبح وجود الظاهرة هو هو وجود الفكر . ويظهر هذا الوجود فى المعرفة . وتتكون هذه المعرفة أساساً من الانتقال من الداخل إلى الخارج ومن الخارج إلى الداخل . أو بعبارة أخرى تتحقق المعرفة بارتباط عالم الطبيعة بعالم الحياة أو بتوحد كل من الجدل والتصور وأرفع نمط من أنماط التجربة الإنسانية هو هوية الوجود والمعرفة . ولهذا السبب نفسه تكون الأخلاق والتجربة الجمالية والدين أشد قرباً على الأقل من المعرفة الصادقة من قربها من العلوم الوضعية ذاتها .

والفلسفة فى نظر هيجل هى جدل الوعى الذاتى العينى المائل الخاص بالفكر . وهذا الجدل هو وحده الأصيل أصالة كاملة ومقولاته هى مقولات الفكرة الماهوية أو التصور .

الفصل السابع

المنطق والتاريخ

من الواضح أنه كان يلزمنا هنا الانتقال فوراً إلى موضوع الطبيعة فى فلسفة هيجل حتى نلتزم بالمخطط الفكرى الهيجلى نفسه . أى أن المفروض هو أن نمضى مع سياق الفلسفة الهيجلية ونقبل ها هنا على فحص فلسفة الطبيعة من وجهة نظر هيجل . أو بعبارة أخرى كان الموقف يتطلب أن نتبع الفصل السابق بفصل يتناول موضوع الطبيعة فى فلسفة هيجل . إذ أن العبور من المنطق إلى فلسفة الطبيعة عند هيجل وليد حركة الفكر الخالصة لاعترافه بضرورة الخروج من نفسه واستحالته إلى طبيعة .

والواقع أنه لا ينبغى إطلاقاً أن نفهم الانتقال من الفكر إلى الطبيعة أو تجسد الفكر فى الطبيعة بمعنى أن الفكر المجرد يستطيع أن يوجد أو أن يتسبب فى وجود حقيقة الأشياء . فالطبيعة موجودة وجوداً مضمراً منذ البداية فى كتابه عن دائرة معارف العلوم الفلسفية الذى ظهر سنة ١٨١٧ لأول مرة . وهو كتاب شغل هيجل به نفسه منذ إقامته فى هيدلبرج فى سنة ١٨١٦ حينما قبل وظيفة الأستاذية بجامعتها . ويعد كتاب دائرة معارف العلوم الفلسفية من أكثر كتبه طموحاً . وقرر هيجل بوضوح أن الفكر سيسعى فى كتابه ذاك للتعادل مع شمول الواقع الحقيقى . وانساق هيجل مع رغبته فى المساواة بين المعرفة وشمولية الواقع الحقيقى فعمد إلى إلحاق الطبيعة بالفكرة ووضعها بداخلها .

ومن الصحيح أن يقال عن هيجل إنه أراد أن يضع الإنسان فى حالة من الحرية الكاملة بحيث يكون هو نفسه ملك نفسه . وقد دعم هيجل هذه الفكرة تدعيماً حقيقياً فى كتابه عن المنطق . ولعب المنطق دوراً حقيقياً فى التعريف

بالجهد الذى تحقق به الإنسانية نفسها . وصار يمثل بالتالى التعبير التأملى لمعرفة الإنسانية بنفسها . ومن هنا يحتل الإنسان المكانة الأولى ويتوارى الله . وتتفتح بذلك فلسفة هيجل على كل من أوجست كونت وكارل ماركس وفريدريك فيتشه .

وكان من الصعب أن يحقق هيجل هذه الخطوة بغير أن يدخل الطبيعة فى الفكرة . ذلك أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن التأمل أو الفكر . أو قل إن الحرية تنشد الطبيعة بفعل دفع حركتها الداخلية لها تحت تأثير نظرتها إلى الطبيعة بوصفها واقعيتها الفعلية أو بوصفها تحققها كواقعة فعلية .

ولكن هذا لا يعنى إطلاقاً كما أسلفنا القول أن مجرد الفكر يؤدى إلى إيجاد الطبيعة . ولا يجب أن نفهم من ذلك أن الفكر يتسبب فى وجود الأشياء الحقيقية . كل ما يفهم من هذا الوضع هو أن الفكر لا يستطيع أن يحقق بغية المنطق ذاته فى التعريف بالجهد الذى تتحقق الإنسانية بواسطته وفى التعبير الفكرى عن معرفة الإنسانية لنفسها إلا إذا تحقق مقدماً تجسيد الطبيعة تجسيداً حقيقياً فى الفكرة ذاتها .

وذلك لأن المنطق فى نظر هيجل يعبر فقط عن حركة الفكر وهو يفكر فى نفسه . ولكن الفلسفة عدوة فى نظر هيجل[1] لكل تجريد وتحيل دائماً إلى العينى الماثل . وعلى ذلك يبقى الوعى الذاتى بنفسه محدوداً أو محصوراً عند مستوى الفكرة المجردة ويظل غير كامل لافتقاده المحتوى أو المضمون . أى أن البقاء فى مجال الفكرة يؤدى إلى انحصار وعى الذات بنفسه فى دائرة أفقه كما يؤدى إلى عدم اكتماله . وذلك لأنه ينقصه المضمون فى مثل هذه الحالة . ولما كان المحتوى الوحيد الممكن لتصوراتنا يأتى من الحساسية وكانت الصيرورة الكونية هى الطريقة الوحيدة لامتثالنا لا نهائية العلاقات الزمانية المكانية توقف الوعى الذاتى للفكر

---

(١) Hegel : Wer denkt abstrakt ? s. 400.

وتوقفت اليقظة والانتباه لدى الفكر من تلقاء ذاته على حضور الطبيعة[١] .

ويتجسم الفكر فى شكله الأول على هيئة فكر ذاتى أو روح ذاتية. ويتناول هيجل الفكر التأملى البحت reine Nachdenken من حيث هو خارجى إلى موضوعه . وترجع أهمية هذه النقطة إلى اكتشاف الفكر التأملى الأولى فى نظر هيجل ومعرفة كيف يتقدم الوعى والوعى الذاتى[٢].

ويذهب هيجل فى الجزء الأول من فلسفة الفكر فى دائرة معارف العلوم الفلسفية إلى حد القول بأن الفكر يعد أساساً نتيجة نشاطه وثمرة إيجابيته وحيويته . ويجعل هيجل لذلك المنطق بمثابة الأداة التى يتحقق بها تحول الإنسان نفسه بحيث يصبح فى حالة من الحرية الكاملة التى يتولى فيها أمر نفسه . غير أن هذا لا يحقق الغرض الذى كان ينشده هيجل . ولهذا عمد هيجل إلى أمرين :

أولاً : حقق هيجل انتقال الفكر إلى مستوى حرية الإنسان الكاملة عن طريق المرور بالطبيعة الخارجية. أى أنه ينفذ إلى غرضه بطريق منحن أو منعطف بعض الشيء بحيث يضم الطبيعة فى الطريق . ومن هنا نراه يسعى لتحقيق الانتقال من اللامحدود إلى المحدود فى دائرة معارف العلوم الفلسفية . ويمكن بفضل الانتقال من اللامحدود إلى المحدود إدخال لحظة الاحتمال وتنوع المحسوس فى الحرية أو ضم الوجه الاحتمالى والتنوع الحسى إلى الحرية .

ثانياً: سعى هيجل بطريقة أخرى إلى تحويل الفلسفة بأكملها إلى منطق . وأكد فى الصفحات الأولى من كتابه عن علم المنطق أن الإنسان يفكر بطبيعته وفقاً للمنطق وأن المنطق داخل فى طبيعة الإنسان الخاصة . وبهذا يصبح العقل أصلاً بالنسبة إلى هيجل نسقاً . وعلى القوى العقلية أن تصحح خطأها بنفسها . ومن الضرورى لذلك إحلال رؤية جديدة محل الرؤية العادية . من الضرورى

---

(١) Niel (Henri) : La médiation dans la philosophie de Hegel p. 228.

(٢) Hegel : Enzyklopädie, des philosophischen Wissenschaften in Grundrisse * 424-446.

الإتيان برؤية جديدة للعالم بحيث تدرك الأشياء فى الرباط أو العلاقة التى تصل فيما بينها . ومعنى ذلك أنه من الضرورى اعتبار المطلق وحدة تربط فيما بينها كل أجزاء المحدود . وبما أن النسق فى مستوى الفهم هو التعبير عن تلك الوحدة الداخلية فسوف يلبس كل إدراك فلسفى للمطلق صورة نسقية بالضرورة . وأكد هيجل مرات عديدة ضرورة أن تلبس الفلسفة هذه الصورة . أعنى أن تصبح منطقاً .

وبهذا ندرك نقطة هامة وهى أن المنطق كان يحث الفكر أول الأمر على استمداد المضمون من الطبيعة وذلك عن طريق إدخال الطبيعة فى الفكرة . غير أن المنطق لا يلبث أن يحث الفكر على تجاوزه للمباشر وعلى نفيه للمباشرة بحيث يتخلص من سيادة المحسوس عليه ويرجع إلى ذاته[١] .

فالمنطق إذن هو الأول والآخر . أو بعبارة أخرى لابد من اعتبار المنطق الهيجلى مجالاً مطلقاً لكل مفهوم ولكل دلالة. فهو إبداع وهو مفهومية فى آن معاً لأنه لا يحيل إلى ما عداه . أى أنه ليس مفهومية شىء ما وإنما هو مفهومية ذاته . وهو من حيث هو مفهومية لذاته ومفهومية لكل الأشياء يكون وجوداً ومعنى فى وقت واحد . ولاتشير حقيقة الكلى العينى فى فلسفة هيجل إلا إلى أن الفهم حدس ومنطق فى آن معاً .

ولكن هيجل يرفض هذا الانفصال . وتلك بغير شك دلالة الأصالة فى فلسفته بهذا الصدد . إذ أن التطور الجدلى عنده جذب ودفع . ويبدأ بالوجود المباشر ويعود إلى الوجود المباشر . ولا يمثل هذا التطور الجدلى الصدق إلا من حيث هو صدق مولد أو مستخرج . ثم إنه تطور ثنائى أيضاً . ولكن ليس فى الأمر أى ثنائية من قبيل ثنائية اسبينوزا المتوازية بين كل من اللوجوس (أو الكلمة) والطبيعة اللذين لا يلتقيان إطلاقاً . إن ثنائية التطور الجدلى الهيجلى ثنائية التوسط . أى أن يكون كل من الطبيعة واللوجوس (أو الكلمة) الآخر

---

(١) Hegel : Philosophie de l'Histoire (Trad. Gibelin) vol. I, p. 82.

ويكون نقيضه فى آن معاً . ولهذا يستطيع اللوجوس أن يفكر لنفسه وللآخر كما يستطيع أن يتناقض مع نفسه . وتستطيع الطبيعة أيضاً أن تظهر كما لوكانت اللوجوس رغم أنها نقيضه[1] .

وإذا صح ذلك كان المنطق بمثابة الحركة المولدة للوجود عند هيجل . وهو فعلاً كذلك . وهنا أعتقد أننا نلمس جانباً هامًّا من جوانب الفلسفة الهيجيلية. بل أعتقد أننا نلمس نقطة حاسمة فى الفكر الهيجلى بعامة . وهذه النقطة هى التى أدت إلى النظر إلى هيجل بوصفه أكبر فيلسوف غير عقلانى وأكبر فيلسوف عقلانى أيضاً فى نفس الوقت . إذ أنه هنا يدفع بنا إلى أن نفكر فيما لا يخضع لفكر ما . وأعنى به أننا لا نستطيع أن نخرج من اللوجوس بينما يستطيع اللوجوس أن يخرج من نفسه مع بقائه هو نفسه . وبما أنه النفس غير المنقسمة أو المطلق فهو يفكر فى اللافكر أو يفكر فى المعنى عندما يكون على علاقة باللامعنى أى بالوجود الكثيف الخاص بالطبيعة . فاللوجوس يفكر فى هذه الكثافة أثناء تناقضها أو عندما تكون فى حالة التناقض . وهو يستثير الفكر الذى لن يكون إلا فكراً فى مستوى أعلى منه مع إرغامه على التناقض . ويجعل اللوجوس من هذا التناقض وسيلة للتفكير فى المطلق نفسه .

وتمثل الطبيعة نفى اللوجوس . وهو نفى خلاق مبدع . فالطبيعة هى نقيض الفكر لأنها كثافة الموجودات الجامدة الغفل . ولن يكون المطلق هو نفسه إذا لم ينتف اللوجوس وإذا لم ينعكس على ما هو ضد نفسه . والطبيعة هى أيضاً ما يعكس غيرها . إنها تشتمل على ذلك الاختلاف الذاتى بأن تشير إلى اللوجوس أى بأن تشير إلى المعنى . وتبدو الطبيعة فى حالة لامعنويتها كما لوكانت ضائعة أو مفقودة . فهى — أى الطبيعة — بمثابة الفكر الخفى أو الفكر فى مقابل الفكر الذى يتعرف عليها .

فى الطبيعة إذن يوجد ذلك التناقض الذى لم يستقر بعد على قرار والذى

---

(١) Hyppolite : Logique et Existence, p. 211.

يفكر فيه اللوجوس . أى أنها تكون طبيعة ولوجوس فى وقت واحد . ومن هنا وبسبب ذلك كان ثمة علوم طبيعية وفلسفة طبيعية .

والطبيعة هى أيضاً الفكرة المطلقة . وهى قدسية من ناحية شمولها ذاك وإن لم تتراء لنفسها على ذلك النحو . فليست هى التى تدرك نفسها وإنما يدركها الفكر . ومن حيث هى موضوع إدراك يمكن أن نذهب إلى حد القول بأنها اللوجوس أى بأنها ما عداها أو غيرها . ولكنها من حيث لا تخضع لإدراك نفسها تحتفظ بتلك الكثافة الخالصة التى تجعل منها نقيض الفكرة .

وليكن ملحوظاً هنا أن هيجل لا يقيم العالم على أساس تصورات مزعومة من تصورات المدارس الفلسفية فى العصور الوسطى . وإنما يقدر السلب تقديراً خاصاً . وفلسفة هيجل تثبت أن العالم يتحرك بفضل السلب. بل وبفضله ينفذ إلى العالم النقاء والعدل . وتصبح فكرة الفكر كاملة بعودة السلب إلى نفسه وبالتفكير فى نفسه[1] . فالسلب هو الذى يجعل من الفكر المطلق ما يصح أن نسميه بالحقيقى . وفلسفة هيجل هى فلسفة نفى النفى . و « لا » هى المبدأ الذى يخلق التمييز[2] . ولا يكون المطلق إلا عندما يأخذ فى تعيين نفسه أى وهو يشرع فى الحد من نفسه أو نفى نفسه . واللوجوس هو المطلق الذى يتجرد من ذاته والذى ينفصل عن ذاته كطبيعة ويفكر فى نفسه .

ولم يكن هيجل قد تمرس بعد على نظريته بشأن التصور أو الفكرة الماهوية حتى سنة ١٩٠٦ وكان لا يزال متأثراً بفلسفات قديمة . ويروى روزنكرانتس أن هيجل ألقى محاضرته سنة١٩٠٦ عن الفلسفة الحقيقية Real-Philosophie وكان لا يزال خلالها يطلق على الفكرة الخالصة اسم ليلة السر الإلهى الخاصة بالكثافة التى صدرت عنها الطبيعة والفكر . ذلك أن هيجل يهمه أن يصبح الفكر حقيقة بل وأن يستحيل إلى شىء وأن يصير هو والأشياء شيئاً واحداً . غير أن هذا الفكر

---

(١) Hegel : Geschichte der Philosophie T. 2, s. 164.

(٢) Stirling (James Hutchinson) : The Secret of Hegel, I. p. 41 (1865).

يتجاوز نفسه ويصبح أكبر من نفسه ويعلو على نفيه ويتجاوز حده ويصبح فكراً فى الغير عن طريق التناقض .

وهذا التجاوز الباطن هو الإثبات الحقيقى للمطلق . وهو الإثبات الحقيقى الذى لم يعد مباشراً أى الذى أصبح نفياً أو نفياً للنفى .

ففلسفة هيجل أصلاً فلسفة النفى المزدوج . أى أنها من ناحية تعمق قولة اسبينوزا « كل تعيين نفى » لأنها تعد كل ما يتقدم على هيئة إيجاب عوزاً أو نقصاً أو عدم استيفاء . وهى من ناحية أخرى تظهر فى قلب ذلك النفى نفسه مواصلة ومتابعة أى نفى النفى الذى ينشئ وحده الإيجابية المشروعة أو الإيجابية الحقيقية .

وليس المطلق سوى هذا الانقسام على النفس وتلك الحركة التى تنشد التغلب على ذلك الانقسام وتلك الهوية القائمة بين الأطراف المتعارضة . فيكرن المطلق بذلك لوجوس وطبيعة . وهو بأكمله فى اللوجوس وهو بأكمله أيضاً فى الطبيعة . ولا يتراءى المطلق لنفسه إلا فى هذا التعارض المطلق وفى تفكير نفسه أى كتوسط . فالمطلق هو الفكر .

وانقسام المطلق إلى لوجوس وإلى طبيعة هو وجه التعيين والسلب أو لحظة الفهم . ذلك أن التقسيم من قدرة الفهم ومن عمله لأنه ذوو قوة مذهلة وكبيرة ومطلقة . وليس الفهم هو ما نملكه نحن وحسب بل ويملكه العالم والطبيعة والأشياء والمطلق .

ويعد ذلك الانقسام سلباً لأنه الكل الذى ينفى نفسه ككل ويضع نفسه بنفى ذاته . وهذا النفى هو التعيين . وهو أيضاً لحظة الفهم كما سبق القول . والفهم صيرورة ولأنه صيرورة فهو يمثل العقلانية[١] .

ومن هنا ندرك وضع الطبيعة ودورها كاملين فى فلسفة هيجل . وهذا يدعونا إلى التريث قليلاً فى إفراد فصل خاص بالطبيعة فى فلسفة هيجل على أساس استقلالها عن حركة الفكر الأصيلة فى ارتباطها بالواقع رغم أنها وسيلته لتحقيق

---

(١) Hegel : Phénoménologie vol. I, p. 49.

هذا الارتباط . إذ الواقع أنها جاءت كمرحلة عارضة استدعتها أو تطلبتها مضمونية الفكر المنطقى من جهة وعقيدته الدينية من جهة أخرى . وهذا من شأنه أن يدعونا إلى الكلام عن الطبيعة عند هيجل كمجرد تقديم لموضوع العلاقة بين المنطق والتاريخ . والدرس الأساسى الذى تعلمه لنا فلسفة الطبيعة Naturphilosophic عند هيجل هو الذى يتعلق بمقولتى الزمان والمكان . فالزمان يحقق نفى النفى الكائن فى المكان . والمكان خارجى خارجية محضة . ويتألف من عديد من النقاط يعنى كل منها هنا أو الآن .

ومن جهة النظر التأملية تعد هذه النقاط نفياً لأن كلاً منها يتميز ويعارض كل ما عداها بصورة مطلقة . وبما أن هذه النقاط جميعاً برانية أوموزعة خارجياً فمن المستحيل بقاؤها على ذلك النحو من التشتت . ويستحيل التفكير فيها إلا على شرط تكاملها فى مبدأ من مبادئ الوحدة . وذلك المبدأ هو الزمن لأنه نفى النفى الكامن فى هذه النقاط . فهو الحركة التى يتجاوز بها الموضوع الصورة الموضوعية التى يتراءى فيها . غير أن الزمن لا يختلط اختلاطاً شاملاً بحركة التجاوز تلك . إذ أنه يمثل سقوط حركة التجاوز . ولكل من الزمانية وعملية التجاوز الذهنية البحتة نفس البناء الأساسى رغم اختلافهما . والسر فى ذلك هو انبثاقهما جذرياً من التوسط . فإحداهما هى حركة التوسط مأخوذة فى خارجيتها أو برانيتها وثانيتهما هى حركة التوسط مأخوذة من الداخل أى جوانياً . وتسمح الهوية البنائية بفهم إمكان وجود الفكر أحياناً فوق الزمان وفى داخل الزمان فى آن معاً .

وليست الحركة سوى الانتقال من المكان إلى داخل الزمان ومن الزمان إلى داخل المكان . أما المادة فهى موضوع الحركة . وأغلب مقولات الكيمياء والفزياء الرئيسية بعد هذا هى تخصيصات لهذه الحركة نفسها .

ومن هنا ندرك فى الواقع أن فلسفة الطبيعة عند هيجل تتعلق بالمجموعات . أى أنها فلسفة وليست علماً بالمعنى الصحيح لأن هيجل لا يقع فى التجربة العلمية إلا ما يبدو ذا إيحاء خاص بالفكر . ثم إنها من ناحية أخرى تتحاشى

التجزئة والتقطيع كنتيجة للتمسك بالمعرفة العقلية للكون .

ليس هذا وحسب . بل يوجد أيضاً جانب آخر له أهميته وهو أن الطبيعة نفسها لدى هيجل لا تفهم ولا يمكن أن تصبح طوع الفهم والإدراك إلا ابتداء من فلسفة الفكر وهى موضوع الفصل التالى لفصل فلسفة الطبيعة فى كتاب دائرة معارف العلوم الفلسفية . أى أن الطبيعة بمدلولها لدى هيجل لا تصبح مفهومة إلا بعد إدراك فلسفة الفكر نفسها .

وهناك جانب ثالث يهمنا هنا وهو أن الطبيعة عجزت جذريًّا عن تحقيق الفكرة بينما التاريخ هو محض تحقيق الفكرة. أى أن الكثرة التى لا حد لها للكائنات تتكامل بصورة هرمية حية يوفر كل حد لنفسه فيها مبرر وجوده عن طريق الحد الذى يعلوه أو فى حقيقة الحد الذى يسمو عليه(١) . وتستحيل الطبيعة رغم خارجيتها أو برانيتها إلى نزوع هائل نحو الفكر . وتعد الحركة التى تكمن فى الطبيعة ذات مستوى ذهنى خالص . ولم يستطع هيجل إطلاقاً أن يرى الكون بوصفه نتيجة لتطور تجريبى . فالطبيعة عنده تكرار خالص واستعادة بحتة . وتعود سلسلة الأحياء دائماً من جديد دون أن يطرأ عليها أى تغيير . أما الفكر فهو وحده التقدم .

ويؤكد هيجل أن الفكرة المطلقة هى التى تصير واقعاً فعليًّا وحدثاً جارياً على صورة تاريخ وتمثل معنى التاريخ الإنسانى . أى أنها تستطيع أن تظهر بوصفها تحقق الإنسانية ذاتها . والطبيعة والتاريخ كلاهما مظهر للمطلق فى المكان وفى الزمان . غير أن ذلك المطلق يفكر فى نفسه بوصفه اللوجوس فضلاً عن أنه يعرف نفسه . وليس اللوجوس فهماً قدسيًّا يوجد خارج العالم وإنما هو كائن فى الحقيقة الإنسانية من حيث هو نور الوجود . والتاريخ هو تحقق الإنسانية . ويكمن الكلى الهيجلى فى كل فرد إنسانى على حدة . ويعيد الإنسان إنتاج نفسه ويمضى فى إعادة إنتاج نفسه متوسعاً نامياً بحيث يولد تاريخه الخاص .

(١) Hegel : Enzyklopädie .. * 249.

وتصبح الفكرة الهيجلية هى فكرة الإنسان العينى الاجتماعى ويصير التاريخ تكويناً مشيداً هائلاً للإنسان .

وهناك فضلاً عن ذلك كله جانب رابع هام أيضاً وهو أن الفكر هو مركب موضوع الثالوث الجدلى لأنه يمثل الوحدة بين الفكرة والطبيعة . فالإنسان من ناحية جزء مكمل للطبيعة . وهو حيوان أى أنه موجود مادى خارجى يخضع لسلطان القوانين الطبيعية . وهو من ناحية أخرى موجود روحى أى تجسيم حى للعقل وللفكر الأبدى . والفكر هو الجنس المنطقى المجرد بينما الطبيعة هى الفصل المنطقى . فإذا تعين العقل بواسطة الفصل المنطقى وصارت الفكرة تحمل طابع الطبيعة من جراء ذلك الأنواع أى الفكر الإنسانى . وذلك لأن الفكرة المجردة تحركت فى الطبيعة وانتقلت إلى نقيضها وصارت فى وضع غريب عليها لأنها أصبحت بلا عقل وبلا مثال فكرى . ولكن لا تلبث الفكرة أن تعود إلى نفسها ثرية غنية من جراء ذلك التعارض . أى الفكرة كانت فى الطبيعة سجينة فى اللاعقل . وتحررت فى الفكر من ذلك القيد وعادت إلى وجودها كفكر حر مستقل .

وقد قامت فلسفة الطبيعة بعرض الخطوات المتدرجة الخاصة بعملية التطور التى تتخلص بها الفكرة من اللاعقل المطلق . ويعد هذا التطور من المادة غير العضوية إلى الكيان العضوى الحيوانى بمثابة عودة الفكرة بالتدريج من تناقضها المطلق فى المادة الغفل إلى نفسها أى إلى العقلية . والفكر هو كمال هذه العملية .

ومن هذه الناحية نرى المطلق عند هيجل يعود إلى نفسه فى الإنسان عن طريق خطوات جدلية طويلة مجهدة .

فالفكر ضمنى مضمر فى نفسه . ثم يتقدم خارجاً من نفسه إلى الغير ممثلاً فى النصف الثانى من قسمى فلسفة الفكر وهو الفكر الموضوعى . أى أن جوانية الفكر الأساسية بصفتها الذاتية تعبر إلى نقيضها أى إلى الموضوعية البرانية (الخارجية) . وعلى نحو ما فعلت الفكرة عموماً حين انتقلت إلى خارجها وأوجدت

بذلك عالماً موضوعياً خارجياً هو الطبيعة عمدت ذاتية الفكر كذلك إلى خلق العالم الموضوعى الخارجى فى ذاته . غير أن هذا العالم ليس مجرد مادة غفل . بل هذا العالم هو العالم الفكرى أو هو عالم الأنظمة الشاملة الروحية . وتلك هى أنظمة القانون والأخلاق والدولة . وهى موضوعية لأنها أشياء خارجية شبيهة بالحجارة والنجوم . وليست هذه الأنظمة سوى الموضوعية الذاتية أو موضوعية النفس الكلية فى الإنسان وموضوعية عقل الإنسان وكل ما هو مشترك بين الناس أى الفكر الإنسانى العام . وتتمثل هذه القوانين والدولة ويضعها هيجل تحت أفرع فلسفاته الأخلاقية والسياسية .

والشق الثالث أو الطرف الثالث فى هذا الثالوث هو الروح المطلق . أى أننا نبدأ بالفكر الذاتى ونقيضه الفكر الموضوعى لننتهى إلى الروح المطلق . وهذا هو مجال الفنون والدين والفلسفة . ويتضمن هذا أيضاً كل مجالات الفلسفات الجمالية والفلسفات الدينية وفلسفات الفلسفة . فالفكر المطلق هو الوحدة بين الفكر الذاتى والفكر الموضوعى . وها هنا فقط يصبح الفكر فى النهاية حراً حرية مطلقة ولا نهائياً وعينياً عينية كاملة تامة .

وإذا دققنا النظر قليلاً فى هذا الثالوث الأخير الخاص بالفكر الذاتى والفكر الموضوعى اللذين ينتهيان إلى وحدتهما فى الروح المطلق وجدنا أن هذه الفكرة ذات مصدر دينى أو ذات أصل دينى . فالروح ذات أصل دينى بحت وتنبع من نظام دينى فى أساسه . ومصدرها هو فكرة التجلى القدسى .

وهى فكرة تأثرت بالتقدم الذى أحرزه فكر هيجل وصارت عنده شيئاً فشيئاً أشد عقلية وطبيعية معاً . أعنى أن الكون بأكمله قد صار يدرك على صورة التجلى الإلهى . ولكن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ هذا التجلى مباشرة . لا يستطيع الإنسان أن يلحق بهذا التجلى بطريق مباشر . لابد أن يجرى بداخل الإنسان ضرب من الاهتداء والتحول .

ومن هنا تستحيل حياة الإنسان بأكملها فى نهاية الأمر إلى جهد لا يتوقف

ولا يكل من أجل حل التناقض الذى وضعته الطبيعة بتعارضها . وليس تاريخ الإنسان شيئاً آخر سوى السجل الحاوى لكل محاولاته التى تتجدد دائماً من أجل المواءمة بينه وبين مصيره الذى يهدده تهديداً مستمراً . ومن هنا كان مجرى التاريخ مغلقاً دوماً بنوع من الاهتمام التراجيدى . إذ ينبغى على الإنسان أن يسعى باستمرار من أجل الارتفاع على وجوده الطبيعى والتخلى عن نفسه الفردية . ولا تتجلى الروح إلا بعد أن يكون الإنسان قد عرف كل آلام التناقض وعانى من التعارض معاناة حقيقية .

وبهذا الوضع لم يعد الإنسان مجرد ما هو عليه . بل صار بشكل ما مستقبله ومصيره أيضاً . الإنسان بهذا هو ما ينتهى إليه أمره فى فترة قادمة . ويستطيع الفكر أن يعود إلى الماضى فيكتشف الضرورة المعقولة التى تربطه وتقوم بالوصل .

ومعنى ذلك أن الألم الذى يشعر به الإنسان هو ألم التعارض . وهو الألم الذى يحس به الإنسان بحكم وجوده التاريخى .

ولكن رغم هذا التفوق الذى يعزى فى فلسفة هيجل إلى التاريخ فلا يبلغ ذلك إلى درجة استحالة تخطيه . أعنى أن التاريخ ليس بحيث لا يمكن تخطيه . فالصيرورة تمضى على نحو جدلى . ومن هنا كان من الممكن دائماً استرجاع الزمن الذى ولى وإعادة بناء الماضى من الداخل . أى أن التاريخ تحقيق للفكرة . وهو لهذا السبب عينه يتجاوز نفسه ويعلو على نفسه . واللحظة هى الحضور المطلق للكائنات الذى يضم الماضى والحاضر .

وتحدد الفلسفة علامة انتهاء التاريخ . غير أن الأبدية التى نبلغها بإدراك الصيرورة هى نفسها اللحظة . وتتكون الحياة الأبدية من الإنتاج الأبدى للأضداد والمتقابلات والتوفيق الأبدى فيما بينها .

فمن ناحية تتراءى فلسفة هيجل أساساً تاريخية . ومن ناحية أخرى تحيطنا هذه الفلسفة بسياج مقفل حين تجعلنا سجناء داخل الاستعادة الفكرية للماضى .

ومن قال تاريخ فقد قال كل ما تتضمنه هذه اللفظة من معانى التطور والتقدم الفكرى والتحول الشامل للكائن الذى يخضع للصيرورة . وليس للطبيعة العضوية أى تاريخ .

والواقع أن الفكر لا يستطيع أن يفكر فى نفسه كما سبق القول بغير أن يفكر فى الطبيعة التى تقوم بمثابة الافتراض التقديمى . ولكن الطبيعة هى سبيل إدخال الاحتمال إلى قلب الفكر .

غير أننا لا نلبث أن نلحظ كيف يدخل هيجل الاحتمال فى التاريخ نفسه كما لو كان يضمنه الطبيعة ذاتها . ولعل هذا هو مصدر احتفاظه بالسلب وبالألم وبالخطيئة فى قلب التاريخ نفسه . إذ أنه يعتقد أن الصيرورة لا تنمو بطريقة هادئة . ولحظة السلب لحظة قاسية عنيدة .

والمهم فى هذا كله هو أن التاريخ هو المكان الخاص بالفكر وأنه الموضع الذى يستقر فيه الفكر . إذ لا يصير الفكر فكراً إلا بتحرره من الماضى عن طريق إعادة بنائه والتفكير فيه . فالتاريخ هو التطور والتقدم الفكرى والتحول الشامل للكائن فى صيرورته . ولا يبغى التاريخ شيئاً آخر سوى تحقيق دورته . فهو يبلغ غايته فى عملية نموه ذاتها وفى دورانه .

والجانب الرابع الذى نؤكده هنا فى مقارنة التاريخ بالطبيعة هو أن الطبيعة كانت تمثل المادة الغفل بينما كان التاريخ فى نظر هيجل سجلاً حافلاً بكل جهود الحرية من أجل الخروج من الغفلة وحالة القوة العمياء . ذلك أنه يضع محرك التاريخ فى داخل الإنسان نفسه. ويؤدى ذلك إلى أن سير التاريخ ينجم عن حركة الصيرورة التى تنتاب الحرية .

ولهذا كله نجد أنفسنا بعد مرور عابر بالطبيعة أمام التاريخ نفسه .

ومن المستحب أن نرى منذ أول لحظة كيف يسعى هيجل إلى أن يدفعنا إلى النظر إلى الخلف بدلاً من أن يفتح أمامنا الطريق المطلق إلى المستقبل . إذ لا يستطيع الإنسان الجديد أن يفكر فى نفسه فى إطار حقيقته الوضعية بدون أن

ينظر إلى نفسه كنتيجة للتطور الذى أحدثه هو نفسه . ولا يسعى فيلسوف التاريخ لتخطى الاحتمال الأساسى الناجم عن وجود شقى الماضى والمستقبل . فهو لا يعمد إلى المواءمة بينهما إلا عن طريق إقفالنا داخل إطار التكرار المجدب للماضى . ولا يعدو ظهور الحرية فى الطرف النهائى للتاريخ أن يكون شيئاً آخر سوى الظهور المدرك بطريقة مثالية . وذلك لأن التاريخ يقف هنالك معلقاً عند نهايته النظرية البحتة . إذ ليس فى الأمر إلا مجرد الوعى إزاء باطنية المنطق ومحايثته فى الصيرورة .

وإذا صح هذا فليست الحرية قراراً مجرداً خالياً من المضمون . ولعل فى ذلك رداً على بعض ما ساقه كيركجار ضد هيجل من اعتراضات . وعندما يسبغ هيجل طابعاً منطقياً على الفعل الحر ويجعل لهذا الفعل الحر محملاً منطقياً فالمطلوب تأكيده هو قيمة ذلك المضمون الموضوعى .

ولهذا من الصعب علينا أن نقبل كل تفسير للهيجلية بوصفها ضرباً من الذهنية . يصعب علينا الموافقة على اتهام الهيجلية بهذا الوصف . فالواقع أن أصالة الفلسفة الهيجلية مردها إلى محو التعارض بين كل من الفهم والإرادة وكذلك بين كل من الحقيقة والمثال وبين كل من العقل النظرى والعقل العملى . بل ترجع أصالة هذه الفلسفة باختصار إلى إزالة أى تعارض بين الفكر والعمل .

وحين يذهب هيجل إلى إيجاد محمل منطقى للفعل الحر فليس ذلك إلا بسبب عدم رغبته فى إيقاف كل تفسير فى فلسفته على الذهنية الجارفة .

فهو يسلم مبدئياً بأن التجربة تؤكد وتثبت أن الإنسان التاريخى كان لعبة فى يد الأهواء والعواطف والمؤثرات المحيطة به . بل ويذهب إلى حد الاعتراف بأن الخطيئة هى أهم مقولة بين مقولات الواقع الحقيقى . ولا تريد فلسفة التاريخ أن تنكر السقوط . ولعلها على العكس من ذلك تريد أن تقر بأنها ضرورة . ولا مفر من استقاء الحقيقة مباشرة من فعل الإنسان . والواقع يثبت أنه لم يتم قط شىء عظيم بغير أهواء عاطفية .

ورغم ذلك فهذا السقوط مجرد مظهر حسب النظرة الموضوعية . ويستكمل العقل عمله خلال هذا السقوط عن طريق الحيلة غير المكشوفة . فالعقل Vernunft يتميز بالتحايل والقوة معاً . ولم يسقط هيجل عن العقل صفة الحيلة[١] .

ومن شأن هذه النقطة الجوهرية أن تلقى لنا ضوءاً كاشفاً على الموقف الهيجلى بأكمله . إذ من الواضح أن هيجل وضع نفسه فى صف الفلاسفة الواقعيين وأيد الفلسفة الواقعية عندما زج بفلسفة الطبيعة بين المنطق وفلسفة الفكر . غير أنه فى الواقع لم يحاول أن يجعل لهذا الموقف أى نتائج مؤثرة على فلسفته . وكأنه كان واثقاً من حيلة العقل فى التخلص من آثار هذه الحقيقة على فلسفته .

وكأنما كان من الطبيعى أن يتخطى الفكر بعد انشباكه الفطرى كروح طبيعية مجالات الطبيعة نفسها شيئاً فشيئاً خلال أجواء الوعى والعقل . وعندما يبلغ الفكر بوصفه حرية فردية أقصى آماد تطوره الذاتى البحت يتخلص من الفردية المباشرة حيث لا يزال يكون مرتبطاً بها . وعندئذ يفرض على نفسه وجوداً موضوعياً فى السنن الأخلاقية والقوانين والأنظمة الاجتماعية ويعثر فى الدولة على شخصية أكثر امتداداً وأطول دواماً من شخصية الفرد الضيقة .

ويحطم تاريخ العالم آخر الروابط التى تقيد الروح بالطبيعة . أو بعبارة أخرى يتميز تاريخ العالم بخلق الدول وهدمها مرة بعد أخرى . ولهذا فهو يمثل العملية التى يتحرر بها الفكر نهائياً ويقطع كل صلاته الأخيرة بالطبيعة ويلفظ كل ما يمكن أن يحتوى عليه من عرضية ولا معقولية كما يرتفع بعد ذلك إلى امتلاك ذاته امتلاكاً كاملاً فى صورة كلية خالصة فى مجال الروح المطلق أى فى الفن والدين والفلسفة[٢] .

وارتباط المنطق بالتاريخ واضح بعد ذلك من كل ما ذكره هيجل بشأن تاريخ الفلسفة نفسه . فهناك تناظر واضح فى تقدير هيجل بين المنطق والتاريخ .

---

(١) Hegel : Enzyklopädie .. * 209.

(٢) Noël (Georges) : La Logique de Hegel p. 131 (1933).

ويتضح هذا التناظر من نظرته إلى تاريخ الفلسفة . فهو يبنى نظرة جديدة وطريفة عن تطور الفلسفات على ذلك التناظر . وتتلخص نظرته تلك فى أن تاريخ الفلسفة يمثل خطاً محدداً للتطور على أساس مبدأ واضح ينص على أن الفكرة تفض نفسها فى تقدم تدريجى على مر الزمان خلال الأنساق الفلسفية المختلفة المتتابعة .

ونحن نعرف أن كتاب هيجل عن فلسفة التاريخ هو أحد المؤلفات التى ظهرت عقب وفاته وضمن مجموعة الكتب التى قام بجمعها وطبعها تلاميذه وأصدقاؤه المقربون . ويقال إن هيجل كان يعد طبعة جديدة من كتابيه ظاهرية الفكر والمنطق حينما فاجأته الوفاة فى ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١ . وكان عند ذلك فى أوج شهرته وخلف وراءه مدرسة فلسفية وعدداً هائلاً من التلاميذ والمريدين والمشايعين .

وسرعان ما ظهرت جمعية من أصدقاء هيجل الذين حرصوا على نشر مؤلفاته وبخاصة أنه كان قد أصبح فيلسوف الدولة البروسية الكبرى . وهكذا أمكن إخراج الكثير من كتبه التى لم تكن معروفة من قبل فضلاً عن الكثيرين ممن حرصوا على تجميع المحاضرات التى كان قد ألقاها فى برلين على الطلاب فى جامعتها .

وتحولت هذه المحاضرات والمسودات والمخطوطات إلى كتب أساسية مثل فلسفة التاريخ وفلسفة الجمال وفلسفة الدين وتاريخ الفلسفة .

وأهم ما نلاحظه هنا فى هذه المؤلفات الأخيرة أن التوافق ظل محققاً تحققاً كاملاً على نحو ما كان من قبل منذ نظريته عن العلم بين التاريخ والفكرة .

وتعبر فكرة التوسط عن الوجود التاريخى الجوهرى الخاص بالفكر . فهذه الفكرة ــ فكرة التوسط ــ هى التعبير الفعلى عن الحاضر التاريخى . ويعد هذا الحاضر كما لو كان ذا قيمة أبدية . فالتوسط أو العبور إلى الآخر الذى كان من قبل من أهم خصائص الحب أو التفكير التأملى صار يتحقق فى حقيقة

أساسية فى فلسفة هيجل وهى حقيقة هنا والآن Hic et Nunc. وتنشأ الهوية مع النفس فى العبور إلى الآخر نتيجة لضرورة تجاوز الفكر للشكل الذى يتراءى فيه دائماً وهو كامن فى قلب تلك الضرورة حرصاً على باطنيته ومحايثته. وليس التاريخ توسطاً إلا لسبب واحد وهو أن الحرية فعل تجاوز وتعد وعلو .

التاريخ توسط لأن الحرية طرف أوسط . أو التاريخ توسط لأنه تجاوز وعلو. فحرية الفرد المعزول ليست حرية. ولكن لايكفى أن يتكامل الفرد داخل إطار الحياة الاجتماعية من أجل تحقق حريته . إذ لا يكفى أن تكون الحرية من أصول الحياة الاجتماعية. ولابد أن تعرف الحرية نفسها أيضاً و إلا تأدت وباشرت حقيقتها بطريقة عمياء . ولذلك كان التاريخ نفسه تدويناً لكل الجهود التى تبذلها الحرية من أجل الخلاص من العمى . أى أن الحرية طرف أوسط من أجل بلوغ الطرف الأخير وهو الحرية التى تعرف نفسها وتتحقق من عدم اتجاهها الخالى من البصيرة . ولما كان التاريخ هو السجل الذى يحشد كافة محاولات الحرية للخروج من ربقة عدم البصيرة كان هو أيضاً توسطاً .

وفى أول تاريخ البشرية كانت الحرية توجد فى ذاتها فقط وتعيش أسيرة الوجود المغلف . ثم أخذت هذه الحرية تتصور نفسها شيئاً فشيئاً فى صور شتى كيما تعبر عن نفسها بوجودها العميق . وفى نظر المؤرخ تتمثل هذه الصور فى الآثار الفنية والدينية والسياسية التى تقوم المثال الذى تنشده الإنسانية والذى تتطلبه للإنسان . وكلما تقدم التاريخ فى نموه وتطوره صاغت الإنسانية لنفسها المثل الأكبر فأكثر تكافؤاً مع نفسها . ولكن الطريق إلى الداخل يمر بالغير [1].

فالمباشر يستدعى التوسط فى نظر هيجل . والاعتقاد لكى يصبح اعتقاداً فى نفسه لابد أن يمر بعدم الاعتقاد . والملحد الذى يصبح مؤمناً ليس حسبه أنه

---

(١) Sartre : L'être et le Néant p. 292.

مؤمن . بل هو مؤمن نفى عن نفسه الإلحاد أو جعل من مشروع وجوده كملحد مناطاً للسلب[١] .

أى أن الحرية نفسها لاتستطيع أن تصير واقعاً فعلياً بغير أن تعرف نفسها . غير أنها لا تستطيع أن تعرف نفسها إلا إذا تراءت لنفسها على شكل وجود . ونجد هنا معنى التوسط . إذ كان على الحرية أن تخرج من نفسها لكى تعود فتصير شيئاً غير خارجى بالنسبة إليها. وعندئذ فقط عندما يتم التوافق التام بين المثال والحقيقة على نحو شامل ينتهى التاريخ . وذلك لأن حالة الاغتراب أو الاستلاب التى يعيش فيها الإنسان تكون قد تجووزت بحيث يصير ملماً بنفسه عن وعى ومدركاً لنفسه بوصفه فكراً .

والواقع أن سارتر أعطانا مثلاً طيباً فى حالة المؤمن الذى كان ملحداً. وكأنما كان يعبر عن مواقف هيجلية خالصة بتعبيره ذاك . فهو يصر على أن المستقبل وحده هو القادر على أن يعود أدراجه نحو الحاضر كى يصفه بكونه بداية . ولهذا نشأ نوع من الارتباط بين حاضر الاختيار الذى يقوم به المرء والشمول الجديد المهيأ كما لو كان بناء متكاملاً فيه . ولكن من ناحية أخرى لا مفر له من أن يتم وجود علاقة بين هذا الاختيار وبين الماضى الذى يتحدد على ضوئه . فالوضع الجديد بالنسبة إلى الملحد فى المثل السابق هو من حيث المبدأ قرار بأن يعد الاختيار القديم كماض للاختيار الذى يأتى بما يحل محله. وبذلك يتقدم الاختيار الجديد أو القرار الجديد على أنه بداية من حيث هو نهاية القرار القديم ونهاية من حيث بداية القرار الجديد[٢] .

وبالمثل نرى عند هيجل تحقق نهاية التاريخ فى كل اللحظات وفى أى اللحظات الخاصة بالصيرورة . إذ تستحيل الصيرورة إلى إزهار مستمر للأشكال الجديدة أو الصور الجديدة التى تتيح للفكر فرصة التعبير عن نفسه على نحو موفق حتى يبلغ درجة الوعى المتكافئ مع نفسه . وبمجرد عودة الفكر إلى نفسه

---

(١) Ibid. p. 545.

(٢) Sartre : Ibid.

يعترف بأن الصور السابقة التى بدت كما لو كانت قد اختفت تماماً فى الماضى هى نفسها جوهر وجودها . وبدلاً من أن يحذف الماضى نراه يبدو بأكمله متضمناً فى أعماق الحاضر الجارية بالفعل .

وإن كان التاريخ يعتمد أساساً فى تقدمه على العواطف والأهواء فإن تنظيمه لا يتم إلا ببزوغ الحرية . وهذه هى دلالة الانتصار على الاستلاب والغربة. وليس الارتفاع بمستوى الأهواء إلى نهاية رفيعة سامية إلا ثمرة الطابع الجدلى المميز لكل نشاط بشرى . غير أن الإنسان بحكم مشغوليته واهتمامه بمتابعة مصالحه الخاصة لا يلحظ أنه يخضع لحركة الجدل فى أخص ما يخصه من الأعمال . بل إن كل نشاطه وجهوده تمضى وفقاً لقوانين الجدل . وهى كل ما يخضع له فى آخر الأمر .

ومن الملاحظ كما يقول هيجل أن الأفراد والشعوب تأخذ أحياناً فى اعتبارها أن شقاءها وتعاستها هما أكبر السعادة والهناء بالنسبة إليها . وأحياناً أخرى تنظر إلى سعادتها ورفاهيتها كما لوكانت شراً مطبقاً . والواقع أن استبعاد الحقيقة فى مثل هذا الوضع هو نفسه احتضان لها وإطباق عليها . ومثال ذلك أن أوربا أحياناً كانت تقبل الضيم والشقاء والعناء بالنسبة إلى شعوبها من أجل النهاية القصوى أو المجد الذى تسعى الحكومات إلى تحقيقه[١] .

والفلسفة هى مبدأ الصيرورة . ومن الواضح أن الأمر لا يتعلق هنا بالعقل الفردى . بل يخص العقل الشامل الذى يمثل التعبير العقلى غير الدينى عن العناية الإلهية . وتستطيع فلسفة التاريخ أن تعاوننا وهى مزودة بهذه الحقيقة على النفاذ فى الصوفية الغيبية العامة التى يصنعها التاريخ .

ولم يستطع سارتر أن ينكر أن هيجل كان على حق فيما يبدو . إذ أن وجهة نظر الشمول هى وجهة نظر الوجود أى وجهة النظر الصحيحة .

---

(١) Hegel : La philosophie de l'histoire, T. 2, p. 239 (Trad. Gibelin).

ولم يستطع أيضاً أن ينكر براعة هيجل وذكاءه فى أنه جعل الشخص يعتمد على من عداه فى وجوده الخاص به . فهيجل يصر على أننى وجود لذاته أولا وأننى لا أصبح وجوداً لذاته إلا بواسطة آخر . فالآخر ينفذ إلى شخصى فى قلبى . ولهذا ظهرت العلاقة المشهورة بين السيد والعبد والتى كان لها أكبر الأثر على كارل ماركس . فالعبد هو حقيقة السيد . ولكى تكتمل الحقيقة لا غنى لنا عن لحظة يكون السيد فيها حيال نفسه ما هو عليه حيال الآخر ويكون العبد حيال الآخر ما هو عليه حيال نفسه(١) .

والمهم فى هذا كله أن نلاحظ أن هيجل يركز نظرته هنا إلى الفرد من وجهة نظر الشمول ومن الخارج . أعنى أنه يقيس الوجود والعلاقات من وجهة نظر التاريخ .

ويلعب المنطق دوراً هاماً فى علاج مشكلة الشر فى التاريخ . إذ كان على هيجل أن يواصل الجهد الذى سبق أن قام به ليبنتس من أجل تفسير الشر فى التاريخ بالنسبة إلى الوجود الإلهى . وكان عليه أن يجعل من وجود الشر فى التاريخ ضرورة كونية .

ولذلك جعل هيجل من فلسفة التاريخ جزءاً من علم الكلام الذى يتعلق بموضوع الله والصفات . فنجده يلح فى أن التاريخ العام هو مجرى التطور والصيرورة الحقيقية للفكر فى معرض تغير التواريخ والأحداث . فهو بمثابة علم الكلام الحقيقى والتبرير الحقيقى لله فى التاريخ . وعلى ضوء هذه الحقيقة يمكن التوفيق والملاءمة بين الفكر من ناحية والتاريخ العام والحقيقة من ناحية أخرى . بمعنى أن ما وقع بالفعل وما يقع فى كل يوم ليس خارج الله وحسب بل ومن فعله أيضاً(٢) .

والشر المقصود الإشارة إليه هنا هو الشر الموضوعى أو الألم الناجم عن

---

(١) Hegel : Phénoménologie de l'esprit p. 148.

(٢) Hegel : Philosophie de l'histoire (Trad. Gibelin) T. 2, p. 239.

الحروب والخرائب والانقلابات العشوائية . ويعزو هيجل إلى هذه الشرور وتلك الآلام أهمية كبرى أولية .فهذه كلها هى أوجه سير التاريخ الأساسية . ويعد التقدم فى نظر هيجل ذا وجه عابس صارم قاس بالضرورة . ويكمن السر فى ذلك وراء مطلب الحرية الذى يجب أن يتحقق والحرية نفسها التى لابد أن تظهر وتبزغ .

ذلك أنه يلزم بالضرورة أن ترفع الحرية عن نفسها ذلك الغطاء الذى يغطيها أصلاً بحيث تحقق وجودها وشكلها الموضوعى . وكأنها القوة الكامنة بالأصالة التى يجب أن تصبح حقيقة موضوعية . ولما كانت الموضعة الأولى لا تستنفد كافة قوى الحرية الكامنة فإنها تستعين بقوتها وطاقتها الخاصة كيما تصعد إلى ما فوق هذه الصورة وكيما تتفتح على إمكانات الخلق الجديدة . لابد أن تستنفد الحرية طاقاتها الكامنة أولاً من أجل التحقق الموضوعى أولاً ثم تستعين بعد ذلك بقواها وطاقاتها الظاهرة كيما ترتفع ثانياً إلى مستوى الإبداع .

ومن شقاء الناس أن يتعلقوا دائماً بحكم طبيعة وجودهم بالمثل العليا التى يجعلونها ذات قيمة مطلقة . ولهذا غالباً ما يحكمون تقييد رغباتهم وربط آمالهم بالأشكال والأمور الدنيوية التى مصيرها إلى زوال . أى أنهم غالباً ما يذهبون إلى حد تعليق كافة آمالهم على هيئات أو أشخاص لم يعد الزمن فى صالحهم ولم يعد التاريخ قادراً على الإبقاء عليهم . ومن هنا يأتى الشر الحقيقى . وفى ذلك الوقت يكون مصير شعوب أخرى وفئات أخرى على وشك النهوض حيث تتلألأ الحرية فى سماء موطنهم وتأخذ طابعاً غنياً موسراً بعيداً عن غشاوة التقهقر والانحدار .

وينشأ لدى الفيلسوف إحساس معين بشأن الصدام الناشئ عن تقابل وجهى الحقيقة التى تظهر فيهما الحرية لدى كل من الجماعتين . ورغم ما يدمغ الحرية هنا من طابع الاحتمال فإن الصدام الناتج يعطى الفيلسوف إحساساً وانطباعاً قوياً بالضرورة العالية . ويعد كل ما يجرى من تخريب ودمار كوجه مقابل لسير

الإنسانية إلى الأمام وللتقدم الذى يحرزه الإنسان دائماً فى خط سيره . ولا تكاد تبلغ الأوضاع والأشكال الاجتماعية نهايتها وتصل إلى آخر شوطها وتختفى حتى تنبع مكانها الأشكال والأوضاع والمعالم الجديدة المستحدثة . ومن هنا تكون « نعم » بمثابة المتضايف الدائم بعد « لا » . وبذلك يكون التخلى والانهيار هما الشرط الضرورى لميلاد الفكر نفسه .

والمهم هنا أن ننظر فى ثنائية التجربة الإنسانية خلال بعض ملامح التاريخ ومعالمه كصدى لثنائية الحركة فى مقولات المنطق نفسها . إذ ينطوى الفكر الموضوعى فى المذهب أو النسق الهيجلى على تاريخ العالم فيضمنه الموضوع ونقيضه الخاصين بالروح المطلق. والموضوع ونقيضه هنا هما الفن والديانات السماوية. وتأتى الفلسفة كمركب موضوع خاص بالروح المطلق وتشرع فى فض نفسها فى المنطق .

ولهذا السبب كان الأوفق فى نظر ميور Murc النظر إلى التاريخ بوصفه شكل أو صورة التجربة الإنسانية التى توضع فى مستوى الإدراك الحسى ومستوى السلوك الأخلاقى . ولا تعدو الأحداث الطبيعية فى العالم الخارجى وإرادات الأفراد ومطالبهم ومطامح الدول والحكومات واحداً واحداً وواحدة واحدة أن تكون خاضعة للتجاوز . ويكفينا نموذج الماضى التاريخى المتناسق كى نثبت به خطأ أى نتيجة أخرى . وكل العالم الخارجى بما فيه من أحداث طبيعية وإرادات الناس المتآزرة أو المتشاحنة مفترض افتراضاً تقديمياً presupposed فى التاريخ أو ما هو إلا افتراض تقديمى Voraussetzung تاريخى . وهى بمثابة المواد التى يتألف منها التاريخ أو التى يؤلف التاريخ نفسه منها وينشئ نفسه بها . أى أنها بعبارة أخرى المستويات السفلى التى تعلو وتسمو فى التاريخ عند تحققه . وهى تظل كعناصر احتمالية جزئياً أو كعناصر كامنة بالقوة وتعد واسطة ضرورية لا غنى عنها وتجد بعض أوجه التاريخ تعبيرها فيها .

ويرغمنا التاريخ لذلك كله على أن نقبل التوازن فى المجتمع الإنسانى عن

طريق بعض التصادم بين الآراء السياسية الحرة الفعالة رغم قيام الدولة بإيجاد الحلول للنزاع الفردى . بل ومن الضرورى أن يوجد تحت هذا الصدام فى الرأى بعض المصالح الخاصة على نحو ما يكون الفكر نفسه ضرورة منبثقة فى اللغة ولكنه هو نفسه يتطلب وجود اللغة أو يقتضى وجودها حتى يجنى التمام والكمال (١) .

ولا مفر لأى فلسفة جدلية للتاريخ السياسى كما يقول ميور من أن تقرر أمرين أولهما أن التاريخ السياسى فى جوهره يتعلق بإرادة الإنسان على نحو ما تتبدى وتفصح عن نفسها فى حيوية الفكر المفردة . وثانيهما أن التاريخ السياسى بالتالى هو تاريخ الحرية .

وبغير هاتين النقطتين تظل الفلسفة الجدلية بغير أى معيار يحدد اتجاه الأحداث ودلالتها .

والواقع أن اقتناع هيجل الشخصى بأن العالم مجرد عملية عقلية واحدة واقتضاء ذلك بصورة قاطعة فى أى فلسفة جدلية أديا إلى إشعاره بأكبر تقدير ممكن وإلى إحساسه بأهمية استيعابه وسيطرته على الأحداث والقيم . ولهذا السبب أيضاً لم يكن العامل الزمنى مميزاً بوضوح من العامل المنطقى فى نظرته إلى التجربة الإنسانية . وأى مادة تقع فى يد المؤرخ أو يحصل عليها المؤرخ هى فى الوقت نفسه فكر وإرادة بشريين . ولهذا السبب أيضاً كان ارتباط تاريخ الفلسفة عموماً بالمنطق الأونطولوجى الهيجلى بمثابة المادة التجريبية المماثلة للعناصر التاريخية فى فلسفاته عن الفن والدين مع ارتفاع قليل فى النبرة الفكرية .

ولا غنى لنا هنا عن ملاحظة الدلالة الحقيقية للمطلق الهيجلى . فالمطلق الهيجلى لا يوجد إلا فى إطار المعقول بعيداً عن التجربة . ولكن لما كان المطلق أساساً هو فعل الظهور والتكشف والعرض الذاتى فإنه يبقى بغير حقيقة سوى حقيقته كإيحاء وتجل خلال التاريخ .

---

(١) Mure (G.R.G.) : The Logic of Hegel pp. 338-339.

ولما كان المطلق لا يستطيع أن يتحقق بالفعل عن طريق قواه الخاصة فإنه دائماً محتاج إلى وساطة وعى الفرد من أجل بلوغه الوجود الفعلى . فالوعى الفردى هو الرجل العظيم . ومجموعات الوعى الفردى هى مجموعات الرجال العظماء . ويلزم العظماء دائماً إحساس بالتعارض وبالأزمة . إنه إحساس أساسى بالنسبة إليهم . ولابد أن يسعى لإيجاد العالم الجديد الذى يتكيف مع آماله وطموحه الشخصى . وقد يملك بعض الناس هذا الإحساس بالأزمة بصورة ما وعلى نحو من الأنحاء . وقد يشارك الكثيرون فى إدراك الوضع المتعارض . غير أن العظيم هو الذى يخلق العالم الجديد المتكيف مع حقيقة إحساسه بالمصير وضروراته . ويعود ذلك بالخير على بقية الناس. أى أن الناس العاديين يستفيدون من كافة ما يقوم به العظيم من جهود لإزالة التناقض ورفع الأزمة وإحالتها إلى شىء متفق مع المصير الجديد .

ويمثل التوافق الشامل بين الإنسان ونفسه مثلاً أعلى صعب التحقيق ولعله مستحيل . وتمثل فكرة الحرية كفعل للتجاوز والتعالى الصورة المجملة التى تتيح فرصة تأسيس الفلسفة الجديدة للإنسان التاريخى .

أما ما يسميه هيجل بروح الشعب فهى الوعى الذاتى الذى تحققه الحرية لنفسها خلال هذا الشعب أو ذاك . ولا تمثل روح الشعب أى حقيقة من المستوى العقلى أو التجريبى . بل هى قدرة معبأة من طاقة الدين والأخلاق حين تتسم بالملامح الفعلية . وروح الشعب هى المثل الأعلى المشترك الذى ينشئ وحدة الأمة . وهى تنتمى إلى عالم الروح رغم أنها تتمثل فى مكان وزمان محددين . وتقوم بدور روح ومحرك المدنيات عندما تعبر عن نفسها فى الفنون والديانات والسياسة .

ويؤدى هذا المفهوم التاريخى الخاص بالوجود الفعلى التقدمى للحرية إلى رد فلسفة التاريخ فى النهاية إلى استعراض عام مختلف الشعوب التى مرت على

مسرح العالم . ومن هنا نجد الإنسانية عند هيجل تأخذ وضعها على هيئة وحدة عضوية ذات طفولة وصبى وشباب ورجولة وشيخوخة . ولكن يظل رغم كل شىء يركز مفهومه الأساسى عن التطور والنمو البيولوجى كتصور أساسى يسود كل أجواء الفكر الهيجلى .

والمهم فى النهاية هو أن نشعر بأن هيجل قد أدرك بصورة جيدة جداً وعلى نحو رائع أنه من المستحيل التعبير عن ماهية الحرية إلا خلال الفكرة المطلقة فى صيرورتها . والواقع أن هيجل كان أباً للمادية والروحية فى آن واحد . ومنه خرجت عن هذا الطريق أوليات الفكر العالمى وأصوله . ولا تزال هذه الأصول وتلك الأوليات تتجلى على نحو أو آخر خلال كتابات المفكرين حتى هذه الأيام . ولا نكاد نقرأ فيلسوفاً مثل سارتر اليوم حتى نشعر تواً بكم يدين للفيلسوف هيجل . بل نجده يقوم بإكمال فلسفة هوسرل المعاصر بفلسفة هيجل حتى يضع فيها كل عناصر الفاعلية والحيوية والنضال .

الفصل الثامن

الطريق إلى هيجل

يحار المرء حيرة ضخمة فى متابعته لأفكار هيجل الفلسفية . ويبلغ تفكيره فى أغلب الأحيان حد التناقض عند استعراضه لكافة مشكلات هذه الفلسفة . وإذا بلغ قارئ هيجل درجة الدوار بسبب تعقب المسائل بصورة متناقضة فمصدر الإشكال فى ذلك كله هو كثرة من تناول الفكر الهيجلى وكثرة من تابع فكره بأساليب مختلفة وكثرة من شايع هيجل مرة باسم الدين ومرة باسم الإلحاد ومرة باسم الروحية ومرة أخرى باسم المادية . وأكثر من هذا أن الكثيرين ناصروه ماركسياً مبدعاً للمادية الجدلية وللمادية التاريخية وأن الكثيرين أيضاً ناصروه مثالياً مفرطاً وأيدوه رجعياً مترمتاً فى حين أنه فى العادة أول مبدع لنظريات التقدم والتطور .

والشىء الذى لا شك فيه أن هيجل كان يمثل قوة فكرية ضخمة أبرز سماتها التفتح والإيحاء والتلقين . وأبسط قواعد التعامل مع مثل هذه القوة هو الحذر . أعنى أنه لابد من الاحتياط عند تحليل الدوافع أو ملاحقة الأسباب أو استكشاف العناصر عند الشخص الذى يستأثر بمثل هذه القوة الدافعة . وأى استنتاج يزيد عن المطلوب أو يقل درجة عن المدى المرسوم يؤدى إلى الضياع بين غيابات الفكر الفلسفى . وهذا واضح فى كل من تناول فلسفة هيجل بالتعليق من الأطراف المتنازعة فى غير حقل الفلسفة الخالصة .

وكانت نتيجة ذلك كله أن القارئ صار يقبل على قراءة هيجل فى إشفاق من أن تميد به الصفحات التى يطالعها وأن تدور به الكلمات عن قرب وعن بعد . وأقل ما يقال بهذا الصدد هو أن القراء صاروا يتحاشونه كما صار

الكتاب يقبلون على تناول موضوعاته فى النادر القليل .

ولا نريد ها هنا أن يجد القارئ صعوبة فى مواصلة ربط الموضوعات بعضها ببعض رغم ما فى ذلك من صعوبة . لا نريد أن يتعرف القارئ على الموضوعات بوضوح كلاً منها على حدة . فإذا ما عزم التفكير فى الصلة بينها اضطرب عليه الأمر . لا نريد أن يقرأ القارئ فقرة فقرة من هذا الكتاب فيفهمها حتى إذا أقدم على التفكير فيها تفكيراً متكاملاً فقد خيوط الوصل وضاع من باله الترتيب الصحيح .

ومن الأشياء المؤسفة أن الكثيرين من الكتاب الذين يقومون بتحليل موضوعات الفلسفة يضعفون أمام إغراء الوضوح ، فتراهم يكتبون الفقرات واضحة جلية فى كل نقطة على حدة كأنه غير مطالب بتفسير ما يقوله وكأن هذه الفقرة هبطت من عل واضحة جلية كما هى عليه بغير أى تبرير وبغير أى مدعاة تفسير أو وصل بجملة المشاكل الأساسية . وهذا ينم عن ضعف فى تصور الموضوعات وفى تصور المشكلة بعامة . وقد امتلأت كتب الفلسفة فى الآونة الأخيرة بفصول برمتها دون أن يعرف الكاتب مدعاة وجودها بين دفتى كتابه ضمن فصول الكتاب . والواقع أن الفلسفة قد تعقدت فى الزمن الأخير بصورة لم يعد من السهل معها الاكتفاء بشرح فكرة فكرة فى فقرات مستقلة بغير رابطة بينها . إذ لا يلبث أصحاب الرأى أن يكتشفوا القصور الناجم عن مثل هذا الموقف الضعيف نتيجة لظهور نقص واضح فى التصور العام للمشاكل والآراء . أى أن نقص التصور العام يتضح من جراء القصور عن إدراك الروابط والصلات بين الموضوعات بعضها البعض . ولم يعد من السهل على أى مؤلف أن يكتب فى موضوعات الفلسفة بغير التصور العام الذى يتيح له فرصة تجميع كافة أطراف المشكلة المعروضة .

وفلسفة هيجل قبل هذا أو بعد هذا فلسفة نسقية . وتشتمل الفلسفات النسقية على صفة مميزة فى الواقع وهى ارتباط كافة الموضوعات التحليلية التى تعمد

إلى تفسير الجوانب المختلفة بعضها بالبعض الآخر ارتباطاً قوياً . ومن هنا نجد أن نصف فهم فلسفة هيجل وأى فلسفة نسقية أخرى من هذا القبيل يتوقف على فهم الصلات والروابط بين موضوعاتها المختلفة . بل لعلك لن تجد فى نسق الفلسفة الهيجلية أى موضوع عشوى . فالموضوعات يترتب بعضها على بعض كما يتصل بعضها بالبعض الآخر اتصالاً وثيقاً .

وقد تظهر بعض الموضوعات المتفرقة هنا وهناك . غير أن الفلسفة لا يمكن أن تعتمد على التحليل المجتزئ لبعض المسائل دون إلمام بأطرافها وأجوائها وجملة ارتباطاتها .

ولا شك أنه قد أصبح من المشكوك فيه اليوم قيام أنساق فلسفية من هذا القبيل . غير أنه لا يزال ثمة ما يلزم فى المحيط العلمى بالنظر فى الصلات التى تقوم بين الموضوعات لأن هذه نفسها بعض العلم . فمثلاً ما جدوى شرح نظرية العدد عند رسل بغير إحالة إلى صلة هذه النظرية ببعض شعب فلسفة هذا الفيلسوف الرياضية ؟

وما جدوى تحليل مشاكل التعبير المنطقى أو نظرية الأوصاف بغير إحالة على الأقل إلى نتائج هذه النظرية فى الأوضاع العلمية والفكرية المستحدثة ؟

ثم كيف يضع أحد الباحثين سبع عشرة عملية منطقية فى فصل مستقل من فصول كتابه دون أن يريك ما صلة هذه العمليات ببقية أجزاء الكتاب ؟ وهى رغم هذا كله تتمتع بالوضوح الذى صار يطريه الكثيرون وهم يخفون وراءه جهلهم ببقية أفرع العلم الذى يشتغلون به ويدور بحثهم حوله . والغريب بعد هذا كله هو أنها غير ذات صلة إطلاقاً بالكتاب ! !

ونجد هنا فرصة عابرة من أجل الإشارة إلى أن مبعث الحرب التى يشنها بعضهم على الفلسفات النسقية هو عدم قدرتهم على الاستيعاب المكتمل لفرع العلم الذى يريدون أن يبرزوا كمتخصصين فيه . ثم إنهم يتبعون هذه الخطة تلافياً للتنويه اللازم بصلة نتائج البحث بما عداه من مجالات الفكر والعلوم والمعارف .

ونعود الآن إلى فلسفة هيجل فنعيد قولنا بأنها تعرضت أكثر ما تعرضت لشروح وتفسيرات الفلاسفة المختلفى الأهواء والمشارب والنزعات . وكانت فى كل حالة من تلك الحالات مصدر إرضاء لكل المشتغلين بها . فمن الباحثين من استغله لمساندة أفكاره الرجعية ووجد فيه أكبر مؤيد لنظرية الشعب المختار لدى الألمان كما وجد فيه الفيلسوف المدافع عن مجد الدولة البروسية بشموخها وسيطرتها ونظامها الملكى الاستبدادى . ومن الباحثين من وجد فى فلسفته أكبر تأييد منطقى للمسيحية فى أعم معتقداتها وعباداتها . ومن الباحثين من عد فلسفته فلسفة حروب ورجعية وجمود عقلى وتعاظم نيتشاوى . ومن الباحثين من رآها أصلح أيديولوجية استعمارية . ومنهم من نظر إليها كمنبع لا ينضب لكل أفرع الفكر التقدمى ،وأهم خطوة تحققت فى مبدأ الطريق الثورى الانقلابى . وهيجل عند بعضهم أصل النظرية المعرفية والعلم الاجتماعى والفكر الناهض المستنير .

وقد احتملت الفلسفة الهيجلية كل هذه التفسيرات وتماشت معها وحققت ملاءمتها . غير أننا ما زلنا حتى اليوم بسبيل البحث عن هيجل الحقيقى . وكأن التجارب السابقة بأكملها لم تغن شيئاً عن الوقوف على حقيقة هيجل . لم تستطع كافة الأبحاث والكتابات والمؤلفات التى ظهرت عن هيجل حتى اليوم أن توقف سيل التفسيرات الذى لا يزال ينهمر فى أرجاء العالم عن هيجل وفلسفته .

وهذا حسبه دليلاً على أن هيجل لم يجد الحل النهائى لجزئيات فلسفته . بل هذا دليل قاطع على أن فلسفته فلسفة لا تزال فى الطريق أو فلسفة غير كاملة . ولا يصح بحال من الأحوال أن تكتمل هذه الفلسفة . وأى تفسير يطغى على طبيعة عدم الانتهاء الكامنة فيها هو تفسير يناقض فلسفة هيجل فى الصميم ويعد فاشلاً من أول الطريق . أى أن أول شرط من شروط التحليل والتفسير لفلسفة هيجل هو الإبقاء والحفاظ على هذا الطابع الأصيل الخاص بها فى عدم الاكتمال وفى عدم بلوغها الوضع الأخير .

ونحن نحاول هنا فى هذا البحث أن نتحفظ إلى أكبر حد ممكن فى الجنوح

إلى تأييد تفسير نهائى . نحاول هنا ألا تأخذ الموضوعات طابع الرغبة فى تأييد جانب من جوانب الاختلاف حول فلسفة هيجل . وهذا فى الواقع هو أصعب ما نواجهه الآن خلال هذه الفصول التحليلية لفلسفة هيجل . أعنى أننا حاولنا بقدر المستطاع تقديم هذه الفلسفة كفلسفة . وحاولنا بقدر الإمكان أن نظل ندور فى إطار الأفكار الأساسية الثابتة والمؤكدة عند هيجل .

وإذا كنا حتى الآن قد سعينا إلى تأكيد دور التاريخ فى هذه الفلسفة فليس ذلك لمجرد تأييد جماعة على جماعة فى تفسير فلسفة هيجل . فقد قال ماركس مثلاً إن فلسفة التاريخ هى أهم جوانب الهيجلية . وقال كروتشه إن التاريخ هو الفلسفة . وهما على ما بينهما من اختلاف يؤكدان حقيقة هامة فى بيان أوضاع الفلسفة عند هيجل . ولا شك أن الاختلاف فيما بين كروتشه وماركس من حيث الملامح الخاصة بكل منهما ومن حيث انتماء كل منهما قد أدى إلى تثبيت حقيقة لا منازع فيها عند هيجل . أعنى أن الاتفاق على وضع التاريخ فى فلسفة هيجل بين طرفين متعارضين مثل ماركس وكروتشه من شأنه أن يجعل الاختلاف ضعيفاً بهذا الصدد .

وقد أكد هيبوليت أن أحداً من الباحثين لا يستطيع أن ينكر صعوبة تفسير الفلسفة الهيجلية . وفى رأيه أن سر هذه الصعوبة راجع فى معظمه إلى الطابع المنوع للمؤلفات التى وصلتنا عن هيجل . ومن حسن الحظ أننا نملك كتابين حررهما ونشرهما هيجل شخصياً . غير أنه من الممكن فى رأيه متابعة تكوين هذين الكتابين . إذ قام هيجل بنشر مؤلفات الشباب فى سنة ١٩٠٧ فى تاريخ متقدم على تاريخ نشره لظاهرية الفكر . ويمكن أن نفهم من ذلك أن هيجل أراد أن تساعد كتب الشباب فى تحديد مفهوم دقيق لظاهريات الفكر . والواقع كما يقول هيبوليت إنها تعين معاونة صادقة فى العثور على الأصول والجذور الفعلية العينية للفلسفة الهيجلية . ومن هنا ظهرت مشكلة العلاقات بين الفكر والتاريخ وأهمية دور الثقافة الهلينية والديانة المسيحية فى تأملات هيجل

الأولى فى مطلع المخطط الخاص بدراسة فلسفة هيجل واحتلت المكانة الأولى والمركز الرئيسى فى الدراسات التى تتعلق بهيجل . . والواقع كما يؤكد هيبوليت أن التفكير فى التاريخ الإنسانى وفى المعنى الروحى لهذا التاريخ هو نقطة البداية فى فلسفة هيجل . وتأتى كل كتبه المتأخرة عقب ذلك لتأكيد هذه الحقيقة[١] .

ولا شك أننا لن نعدم بحال من الأحوال تأييداً لهذا الاتجاه الذى اخترناه فى تقديم فلسفة هيجل (ولا أقول فى تفسيرها) لدى معظم الباحثين الذين تناولوها بأقلامهم . وإذا كان أصعب شىء فى فلسفة هيجل هو العثور على نقطة الابتداء وفكرة الانطلاق فيها فإننا لا نعدو الصواب بحال إذا قلنا إن أوفق ما فى البدء بموضوع التاريخ لدى هيجل يتلخص فى عدة أمور :

أولها أن التاريخ فى فلسفة هيجل مجال رحب لاستعراض معظم جزئيات فلسفة هيجل بحيث تصبح شيئاً فشيئاً مألوفة للقارئ عند تفصيلها بعد ذلك تفصيلاً مسهباً . وليس أدل على ذلك من ارتباط فكرة التاريخ نفسها لدى هيجل بالجدل وبالمنطق وبالفكر الموضوعى وبالأفكار الاجتماعية والأخلاقية وبالطبيعة وبالأحداث وبالحرية . فيكاد يؤدى الكلام عن فلسفة التاريخ عند هيجل إلى إثارة معظم عناصر الفلسفة الهيجلية وإلى ذكرها بصورة تمهد لتفصيلها والعناية بها جزئية جزئية . وبهذا يحقق الكلام عن التاريخ لحظة من أهم لحظات النضج والرسوخ فى فلسفة هيجل .

وثانيها أن هيجل قد صرف جزءاً كبيراً من اهتمامه من أول حياته إلى آخرها لموضوعات الأخلاق والسياسة . وكان من أبرز الموضوعات التى عالجها فى وقت مبكر من حياته ما يصح أن يسمى الآن بالسياسة العملية لأن أغلبها كان يتعلق بشروط قيام الدولة وبانتقاد نظام الحكم الألمانى الاتحادى وبنظام التشريع البريطانى . وعرفت هذه الكتابات باسم Schriften zur Politik und Rechts

---

(١) Hegel : Principes de la philosophie du droit, Trad. Francaise Nótice par J. Hypolite, p. 6.

وقام بالإشراف على طبعها لاسون Lasson .

وتعد غالبية الأبحاث التى نشرها كل من هيجل وشلنج فى الصحيفة الفلسفية النقدية فى حوالى سنة ١٨٠٢ عن الحق الطبيعى وأنظمة الأخلاق من أهم الكتابات التى خلفها لنا هيجل . والواقع أن هذه الكتابات بالإضافة إلى السابقة من أبرز ما يشير إلى تطور الفكر الهيجلى وتنم عن مدى تأثيرها على تاريخ أفكاره وتسلسلها خاصة وأنها تقوم مقام الأصول الأولى أو البذور الأساسية لكل مذهبه الفكرى والفلسفى وإن لزم أحياناً الاحتياط والحذر فى تناولها .

وثالث هذه الأمور أننا توخينا بحث الجوانب التى يكمل بعضها بعضاً فى فلسفة هيجل فوجدنا أن كتابه عن فلسفة التاريخ يكمل كتابه عن فلسفة القانون بحيث لا يمكن الاستغناء عنه فى متابعة الموضوعات الخاصة بهذا الكتاب الأخير . بل وأكثر من ذلك أن كتاب فلسفة التاريخ يلقى الضوء أيضاً على نواح عديدة وأصيلة فى فلسفة هيجل . ذلك أن موضوع التاريخ يؤيد لدى هيجل موقفاً جذرياً ألا وهو الاستناد إلى مفهوم التطور بالذات فى الفلسفة الاجتماعية .

أما الأمر الرابع الذى يهمنا أساساً فهو أننا استطعنا أن نذهب إلى حد استقصاء طابع منهجى فى فلسفة هيجل الجدلية . وأفادنا هذا الاستقصاء فى اكتشاف نقطة جوهرية لها أصالتها وتأثيرها مهما كانت عيوبها من حيث المحدودية والضيق فى الأبعاد . وذاك أن هيجل كان يزمع الوصول إلى نهاية مواقفه بالتقريب فى كتابه عن ظاهرية الفكر . ولعله وصل فعلاً فى ذلك الكتاب إلى آخر الشوط فى الأوضاع التى رسمها لنفسه. ورغم أنه كان يحتاج إلى بعض إعادة نظر فى جملة مواقف جزئية محدودة فى هذا الكتاب فقد انتهى فيه نهاية موفقة .

وأبرز ما يمكن الاهتداء به هنا فى هذا الكتاب هو أنه كان يتحدث فيه عن الفكر الموضوعى كحقيقة قائمة معروفة واضحة فى ذاتها . ولم يعن فى هذا الكتاب بتكرار كيفية تحول الفكر العملى إلى فكر موضوعى . أنه اكتفى فى

ظاهريات الفكر بتناول الفكر الموضوعى كما لو كان حقيقة مقررة منتهية . ولم يحاول استعادة تصوير تحول الفكر العملى إلى فكر موضوعى على نحو ما أداه بوضوح وتحديد كاملين وبعناية شديدة فى دائرة معارف العلوم الفلسفية . والواقع أن كتاب دائرة معارف العلوم الفلسفية يمثل مرحلة من أهم مراحل الوضوح الفكرى النهائى عند هيجل .

غير أن النظرة البسيطة قد يفوتها المقابلة بين هذا الموقف وقرينه المقرر فى دائرة معارف العلوم الفلسفية . فمن الجائز أن هيجل لم يكرر من جديد فى ظاهرية الفكر نفس عملية صدور الفكر الموضوعى عن الفكر العملى. غير أن التناظر قوى فى جملة أنحاء الكتابين. ومن المؤكد أن هيجل أشار إلى نفس حقيقة صدور الفكر الموضوعى عن الفكر العملى بطريقة أخرى. أعنى أن الفكر يؤدى إلى أن إملاء الوعى فى ذاته يفترض تنظيماً من الأسفل حيث يتوافق الفكر والطبيعة .

وإذا صح هذا فنحن بالضرورة أمام نافذة هامة من النوافذ المؤدية إلى أرجاء الفكر الهيجلى الفسيحة . لابد من الوقوف وقفة طويلة هنا من أجل تحديد مدى التناظر بين الفكرتين ومعرفة أبعاد هذا المنحى الذى أقره هيجل واستكشاف دلالاته .

ويتحدث هيجل فى دائرة معارف العلوم الفلسفية عن الفكر العملى فيقول إن الفكر من حيث هو إرادة يعرف نفسه كما لو كانت تتعين فى ذاتها وتكتمل بذاتها . وهذا الجانب الفردى هو الذى ينشئ جانب الوجود أو الحقيقة الخاصة بفكرة الفكر . إذ أن الفكر يدخل إلى الوجود بوصفه إرادة . ولكنه يبقى فى مجال تعميم الصور أو الفكرة الماهوية بوصفه معرفة . أو بعبارة أخرى ينتمى الفكر إلى الوجود من حيث هو إرادة وينتمى إلى التصور من حيث هو معرفة . وإذا استأثرت الإرادة من ناحيتها بمضمون صارت فى ذاتها حرة بطريقة عامة . وعندئذ تستحيل إلى تصور بعد أن يتعين أو تصبح التصور بعد التعيين . ويتألف تعيين الإرادة من حيث هى فى ذاتها من القيام بعملية دفع الحرية فى داخل

الإرادة الصورية الخالصة نحو دائرة الوجود على أن يكون هدف هذه الإرادة هو أن تعئ نفسها بتصورها .. أى أن تجعل الإرادة من الحرية تعيينها العينى الماثل ومحتواها وغايتها بل ووجودها الحقيقى القائم . ولا يوجد تصور الحرية أساساً إلا كفكر . وتتألف مهمة الإرادة أو وظيفتها من التحول إلى فكر موضوعى . ولا تتم هذه إلا بالنهوض من أجل بلوغ الإرادة المفكرة أى بالحصول على المضمون الذى لا تستطيع الحصول عليه بغير أن تفكر [١] .

ويتضمن الروح العملى بوصفه إرادة صورية أو مباشرة أولاً وقبل كل شىء واجبين أساسيين : أولا معارضة التعيين العينى القائم والتعيين المباشر الذى يتقدم فى التو من جديد . أى معارضة وجوده على هيئة حضور أو معارضة حالته وما ينمو فى داخل الوعى فى نفس الوقت بالنسبة إلى الأشياء الخارجية ووجهاً لوجه أمامها . ولكن ثانياً لما كان هذا التعيين الأول تلقائيًّا لكونه مباشراً هو نفسه فإنه يظل عاجزاً عن الارتفاع أول الأمر إلى عمومية الفكر . وبالتالى ينشئ الفكر فى ذاته الواجب Das Sollen الخاص به حيال الآخر وفقاً للشكل الصورى تماماً على نحو ما يستطيع أن ينشئه وفقاً للمضمون . ولا وجود لهذا التعارض إطلاقاً إلا فى أعيننا نحن .

ويملك الفكر العملى فى ذاته تعيينه الخاص به أولاً بطريقة مباشرة أى بطريقة صورية بحيث يجد نفسه كجانب فردى أو كفردية خاضعة للتعيين فى طبيعتها الداخلية . ويكون الفكر العملى هنا بمثابة العاطفة العملية . ويملك فى هذه الحالة بغير شك مضمون العقل بحكم كونه فى ذاته ذاتية هى نفسها العقل . غير أن الفكر العملى هنا يقتصر على كونه فرديًّا بشكل مباشر وعلى ذلك بوصفه مضموناً طبيعيًّا واحتماليًّا وذاتيًّا أيضاً بوصفه قادراً على أن يتعين عن طريق خصوصية الحاجات والرأى وما إلى ذلك . وكذلك عن طريق الذاتية التى تضع

---

(١) Hegel : Enzyklopädie .. * 469.

نفسها بذاتها أمام الكلى بقدر ما تستطيع أن تكون أيضاً فى ذاتها مطابقة للعقل .

ولكن الإرادة من ناحية كونها مفكرة وحرة فى ذاتها تتميز من خصوصية الميول والأهواء وتحل فوق مضمون هذه الميول والأهواء المتعددة بوصفها مجرد ذاتية . وتلك هى الإرادة المفكرة المتأملة(١) .

والإرادة الحرة حقاً هى جماع الفكر النظرى والفكر العملى . وإذا ظلت الفكرة مجردة لم تجد لنفسها حياة إلا فى الإرادة المباشرة . فهى بمثابة الوجود حضورياً أو الوجود الماثل هنالك للعقل . وهى بمثابة الإرادة الفردية من حيث هى معرفة بغايتها التى تمثل مضمونها وهدفها والتى لا تعدو إرادتها أن تكون شيئاً آخر سوى الحيوية الصورية . ولا تبدو الفكرة الهيجلية على هذا النحو إلا فى الإرادة لكونها محدودة . أما الحيوية الأخرى القادرة على تنميتها وإنشاء مضمونها الذى يغض نفسه على شكل وجود ويستحيل كوجود للفكرة إلى حقيقة هى الفكر الموضوعى .

فإذا كانت الإرادة جماع الفكر النظرى والعملى معاً فهى أيضاً الحيوية الصورية والحيوية الموضوعية الممثلة فى الفكر الموضوعى . وعلى هذا النحو يستحيل الفكر العملى نفسه إلى فكر موضوعى . فالفكر عند هيجل ذاتى وموضوعى ومطلق . والفكر المطلق هو جماع الفكر الذاتى والموضوعى ، كما أن الفكر الذاتى هو التقاء الفكر بنفسه . والفكر الموضوعى على حد تعبير هيجل هو الذى يبدو فى صورة الحقيقة بوصفه عالماً لابد من إنتاجه وهو قد أنتج فعلاً ويكون وجوداً بالقرب من ذاته أى وجوداً حراً (٢) . وقد أعطى هيجل كل الأهمية للفكر الموضوعى فى فلسفته النسقية . فهو الفكر الحر والفكر المتفق مع مصيره كما كان يقول هيجل الشاب وهذا المصير هو نفسه التاريخ لأن الحرية لا يحدها إلا ذاتها .

أما ظاهرية الفكر فتنقل الموضوع المناظر لهذه الحقيقة بصورة أخرى

(١) Hegel : Ibid. * 476.
(٢) Hegel : Ibid. * 385.

حتى تتلاءم مع طبيعة البحث الجديد فى هذا الصدد . فظاهرية الفكر يمثل حكاية دراما الوعى الشقى . إنه بمثابة جزء من الفلسفة ومقدمة إلى الفلسفة فى آن معاً . وهو يعمد إلى تحليل مواقف الفكر المختلفة حيال العالم وإلى استعراض مظاهر العقل الظاهرية المختلفة . ويقوم بتقديم الطريقة التى ينظم بها كل نمط من أنماط الصور العقلية نفسه وبتقديم العلاقات التى تحتفظ بها هذه الأنماط إزاء موضوعها ونوع الموضوع الذى تستوعبه .

والمهم هنا أن نلاحظ أن ظاهرية الفكر كتاب يبدأ بأبسط المواقف حيال العالم وينتقل من هذا الموقف درجة درجة ومرحلة مرحلة إلى أن يبلغ أعلى هذه المراحل والدرجات وأكثرها تكافؤاً . وتقوم ظاهرية الفكر فى كل خطوة من تلك الخطوات بمهمة مزدوجة . فهى من ناحية تفسر الطبيعة الخاصة لوجهة النظر المعروضة . ومن ناحية أخرى تقوم بهذا بطريقة تصبح بها كل تناقضاتها سهلة ميسرة وترغمنا بالتالى على الانتقال إلى وجهة نظر أكثر إرضاء وأكثر توافقاً أيضاً .

وظاهرية الفكر كما قلنا كتاب يمثل حكاية دراما الوعى الشقى . ولكى ندرك مصدر هذا الشقاء نرجع إلى ما نعرفه من أن الفكر يمر بمرحلة تطعيم طفلى إن صح هذا التعبير . ومعنى ذلك أننا ملزمون أولاً بأن نمر بالطفولة المعرضة للتطعيم كمرحلة فكرية أولى . وهى مرحلة التقلص الأسطورى . وتوجد مثل هذه الجوانب فى جذور أفكارنا بأكملها .

وتتعاقب المشاعر الناجمة عن أمثال هذه المراحل وتمثل باستمرار طبيعة منقسمة على نفسها داخلياً بحيث تكون أحياناً إلى فوق وأحياناً إلى أسفل وتعبر عن نفسها فى حركات بين الغرور والتواضع .

وتُعبِّر أمثولة التعارض بين السيد والعبد عن هذه الحقيقة عينها . . وذلك أن الإنسان يستبعد الجزء المهين عن نفسه بهذه الطريقة ويسعى لنسيانه دون أن يتمكن من نسيانه . وعلى العكس من ذلك يتعزى الإنسان بالعمل عندما يسقط

فى قدره المهين فريسة العبودية دون أن يقوى على إطفاء وقدة حقه التى لا تحتمل فى قلبه . فلا يستطيع أحد الطرفين أن يمحو حق الآخر .

وهذا النزاع هو المصدر الأكبر للحركة فى التاريخ . ولكن من الضرورى أن ندرك أن هذا الصراع قائم أولاً فى قلب كل إنسان على حد وصف ألان للموقف [١] أى أن مأساة السياسة إذن هى مأساة الفكر إطلاقاً. وليست الحاجات موجودة هنا عبثاً . إذ أن هذه تمثل نسقاً ثابتاً من الأشغال فى حالة نعاس الفكر أو عند إغفاءة الفكر . ومن هنا كانت مأساة الإنسان فى مواجهة الإنسان التى وجدنا أنفسنا فيها مجرد صورة فى التاريخ للمأساة القائمة فى كل منا . فالروح ترى عظمتها وهزالها فى آن معاً .

والمسيحية فى نظر هيجل هى هذا الوعى نفسه . ويلحق الوعى بنفسه فى شخص المسيح كما لو كان يلحق بشىء رمزى لأن اللقاء يتم هنا بين أقصى الأطراف أو لأن الاعتراف هنا يتحقق من النقيض للنقيض .

ولا يملك المرء هنا إلا أن يصور ظل التاريخ بوصفه ملحمة الفكر على حد تعبير ألان . فليس لهذا العمل الشعرى نظير فى قوته أو ملخص يغنى عنه . ويكاد يكون أخص ما يمثل الفكرة الهيجلية فى إطارها المحدد هو أن الحل لا يمكن أن ينبع إلا من الوعى الفردى على أن يكون مفهوماً أن الوعى الفردى لا يستطيع أن ينمو بدون مساعدة المجتمع أى بغير مساندة التاريخ [٢] . وأيد هيبوليت هذه الحقيقة فى اللمحة الموجزة Notice التى قدم بها الطبعة الفرنسية من كتاب فلسفة القانون فى طبعة جاليمار سنة ١٩٤٠ . إذ قال إن فلسفة القانون لهيجل تبدأ بمقدمة تهتم اهتماماً رئيسياً بدلالة الحرية وتنتهى ببعض فقرات عن التاريخ العام. ويستدل هيبوليت على ذلك بقول هيجل فى نهاية كتابه عن فلسفة القانون إن تاريخ الفكر هو فعله لأنه ليس شيئاً آخر سوى ما يعمل الفكر . . . فالدول والشعوب

---

(١) Alain : Idées (Introduction à la philosophie), p. 245.

(٢) Ibid.

والأفراد ينهضون فى مسيرة الفكر العام كلاً بمبدئه الخاص المحدد الذى يجد التعبير عنه فى دستوره ويتحقق فى تطور موقفه التاريخى[١] .

ويمكن تفسير ذلك على أساس أن الفكر ينبع من الطبيعة وعليه أن يتجاوز الطبيعة ويتخطاها ويضعها موضع المعارض له ويشكلها ويحيلها إلى شىء شبه معقول على نحو ما يكون الأثر التاريخى أو ما تكون الهيئة لا عن طريق الفكر وحده بل عن طريق الفعل الفكرى . والجميع يبحثون عن الفكر الهيجلى فى سحابات التجريد الداكنة بينما هى فى الواقع تؤدى إلى أن الوعى بالذات الملىء الحافل يفترض تنظيماً يبدأ من أسفل حيث تتوافق الطبيعة مع الفكر . ولعل هذا نفسه هو سر إرجاع المادية الجدلية إلى آراء هيجل . ففلسفة التاريخ عنده تمثل منطقاً مليئاً بالشجن لا يكاد يفترق عن مضمونه حتى يعود إليه ولا يعود إلى قبوله حتى يقدم على تغييره من جديد .

وباختصار يمكن أن نقول إن الحرية المجردة لا تعنى شيئاً فى نظر هيجل ولا تؤدى إلى فعل شىء ما . ولا وجود للإرادة خارج إطار الفعل . ويصبح الفكر موضوعياً عندما تتصل الحرية بالعالم الخارجى . والواقع أنه توجد فكرتان أساسيتان هامتان لدى هيجل يحققهما التاريخ كما يلقى عليهما الضوء . وهاتان الفكرتان هما العمل والقيمة .

ومن اليسير أن نفهم فى فلسفة هيجل وبحكم سير الجدل ذاته لماذا يقدم الإنسان على الارتباط بما عداه أو بمن عداه وبماذا أو بمن يرتبط . فالفكر هنا يعود إلى الطبيعة بل ويهبط إليها إذا صح هذا التعبير حتى يثبت أقدامه هارباً من التصورات المجردة الخالية من التحديد أو ما يسمى عادة فى فلسفة هيجل بالأفكار العائمة . ومن الواضح أن الأمر هنا يتعلق بالإنسان الطبيعى . فالعبور والاجتياز الجدلى هنا ليس ذا طابع منطقى فقط ولكنه حيوى أيضاً وخاص بالإنسان فى دوافعه العادية . على أن هذا التغير إلى مجال الحيوانية المعاشية ليس

---

(١) Hegel : Philosophie des rechts * 343-344.

غريباً على معارضات المنطق وحلوله . وذلك لأن الإنسان فى معاشه الحيوانى يحس فى وضعه ذاك بعدم الكمال ، وبالنقص الذى يعتور وجوده الخاص . أى أنه حسب تعبير هيجل يحس فى تلك الحالة بعدم التوازن بينه وبين أشباهه أو بين الفرد والعام .

ويستطيع المنطق أن يتعرف على نفسه فى كل هذا عندما يتم التعرف على الشبيه فى شخص الغير أو فى التعارض المستبعد أو فى الميلاد الجديد . غير أن هذا الجدل الطبيعى محاط بغياهب وظلمات عميقة .

وهنا أيضاً ينطبق نفس المقياس فتكون الخطوة التالية هى التى توضح الخطوة الحالية . أى أن اللاحق يوضح السابق ويلقى عليه الأضواء . فاللحظة أو الوجه التالى هو الذى يكون مصدر فهم ومعرفة الوجه الحالى القائم بالفعل . أى أن الجدل الهيجلى يعتمد أساساً على نظرة محددة . وتتلخص هذه النظرة فى أن السابق لا يكون إلا باللاحق . والواقع أن الجدل الهيجلى يضيق المسافة بين الطبيعة الإنسانية والأهواء البشرية ضيقاً يكاد يلغيها إلغاء . ولعلنا نستطيع أن نضرب المثل هنا بشيء واضح وهو أننا لا نستطيع أن نفهم الحب الإنسانى مثلاً بغير اعتراف أوسع وأشمل وأكثر حرية بالطائفية البشرية . فالزواج هو الوجه القانونى وهو أيضاً فى نفس الوقت حقيقة الحب . ويساند هذا الوجه الجدلى البالغ الأهمية من أجل تأكيد حقيقة الأفكار وتواصل الأفعال جانبان ، هما جانب المجتمع الذى ينظمه ويزكيه وجانب الطبيعة الذى يحقق ويوثق الوحدة فى الطفل .

والأمر كذلك فى الدولة . ففى كل دولة يستمر إصلاح المجتمع المدنى الذى يمثل مجتمع المصالح فى تعارض مزدوج أمام الأسرة التى تستبعد القانون رغم عدم قدرتها على الاستغناء عنه وأمام الدولة التى تستلزم اجتياز وتخطى القانون الصارم كما هو الحال فى فكرة الأسرة . فيحاول المجتمع المدنى عبثاً أن يعيش وفقاً للقانون المجرد أى حسب التضامن فى المصالح والمنافع . ويؤدى التحليل السياسى تبعاً

للفهم إلى تناول نظام ذرى وفقاً للعلاقة الخارجية . ولكن الدولة شيء آخر . إذ أن الوحدة هنا لا تأتى غصباً وإنما تتم عن إرادة . ويتم التعارف هنا عن ثقة وطاعة وحب كما هو الحال فى الأسرة . غير أن الأسرة هنا تتمثل كمجرد فكرة . إذ يتعرف الفرد هنا على الشرط الموضوعى كمعطى خاص بالفكر الكلى . ولهذا السبب نجده ينضم إلى الدولة بفكره فى أكبر صور حريته . فيتحقق بذلك تجاوز الحق المجرد وإنقاذه فى وقت واحد . أى أن الفرد يسعى للصالح العام فى علاقته بالدولة ، وكأنه يسعى لصالحه الشخصى ومنفعته الذاتية .

والعلاقات بين الدول تخلق تاريخ العالم . ويؤدى الفكر الموضوعى أيضاً إلى بلوغ الفكر المطلق الممثل فى الفن والدين والفلسفة . فليس الفكر الموضوعى مجرد نفى للطبيعة . ولكنه يخلق أيضاً طبيعة ثانية يستطيع أن يعثر على نفسه فيها ويستطيع أن يفكر فى نفسه حين يعى نفسه فى نهاية هويته الخالصة مع نفسه فى اختلافه بوصفه فكراً مطلقاً فى الفن والدين والفلسفة . نفس المبدأ الجدلى الذى يؤدى إلى شرح ما هو قائم بما هو آت . وكأن الخطوة التالية هى سر اللحظة الحاضرة . فالتنظيم دائماً من أسفل. والأفكار المرتبطة بالأشياء هى أكثرها فاعلية .

الفصل التاسع

فلسفة الأخلاق الهيجلية

ولا ينبغى أن يغيب عنا هنا مع إقرار هذا المنظور المنهجى لدى هيجل أنه تتخلله صعاب شتى وتعوقه عوامل عديدة تغير من طابعه ولا تجعله فى موضع الخط المنهجى الأساسى الدائم فى الفلسفة الهيجلية .

غير أننا فى الواقع لا نجد مفراً من إثبات هذه المنهجية الهيجلية الأساسية وتأكيد دور هذا الأسلوب فى تقرير الحقائق . إذ أن كل الصعاب التى تبعث على التشكيك فى هذه المنهجية لا تعدو أن تكون مجرد عيوب عادية فى أى نسق فلسفى .

ثم إذا هذا المنهج الجدلى نفسه تعرض لتعديلات كثيرة ولانتقادات عديدة بعد هيجل . ولكنه رغم ذلك بقى جوهر الأسلوب المنهجى الجدلى كتحديد مبدئى لعملية الترابط الحدثى فى إطار أحداث الوجود والفكر معاً . وأدخل سارتر تعديلاً كبيراً على عملية الترابط الحدثى الجدلى وجعل حركية الجدل من أسفل إلى أعلى ومن أعلى إلى أسفل ومن أمام إلى وراء ومن وراء إلى أمام وأسبغ على الجدل الارتدادية والنكوص . ومن هنا أضفى سارتر على الجدلية ضرباً جديداً من الحركية غير المحدودة فى إطارها الهيجلى البسيط .

ولكننا رغم هذا لا نملك إلا أن نستبقى المنهجية الهيجلية كإطار أساسى ملتصق بالنسق الهيجلى نفسه وحصر التفكير فى فلسفة هيجل على ضوء الحركة الوحيدة من أسفل إلى أعلى .

ويمكن أن نرى فلسفة هيجل السياسة أيضاً بوصفها فلسفة خاضعة لنفس هذا النظام الجدلى . فهى تتضمن جهداً يضيق وينحصر شيئاً فشيئاً إلى أن يقوم

بتعيين الشروط الضرورية لإيجاد التكامل . ولابد هنا من أداء وتنفيذ تحول أساسي تام . وعلى الفلسفة أن تشتغل بهذا التحول لأن أهم دور من أدوارها هو أن تدفعنا إلى الوعي بتكامل كل الأشياء فى الوحدة الشمولية .

وركز هيجل تفكيره هنا فى التغلب على حالات الاستلاب والغربة الفردية الانعزالية وحالات البغضاء والتنافر السائدة بين الناس حتى يتيح الفرصة أمام الإنسان للارتفاع إلى ما فوق المحدود أو إلى ما وراء المحدود . وقد يكون مصدر اهتمام هيجل بالسياسة أو بمسائل الفلسفة السياسية هو تطبيق هذا المخطط . ولعله أراد تعزيزه بأساس وضعى حقيقى يدعم به المنهج نفسه فلسفياً ، لأن اهتمام هيجل ليس اهتماماً طارئاً بمشاكل السياسة . والواقع أن التفكير الهيجلى سياسى فى جوهره . وتدعيمه لهذا الفكر عن طريق ارتباطه بالسياسة هو محاولة إيجاد أرضية أصلية واقعية ينبنى عليها تفكير الإنسان ويتحقق فيها وضع الإنسان الأصلى الذى ينبع منه كل تقييم وكل عمل فيما بعد . وقد يقال إن اهتمامه بالارتفاع بالإنسان إلى مستوى الطائفية الكبيرة هو ضرب من مطاوعة التخطيط الدينى المسيحى . ولكن هذا كله لا ينفى وجود مخطط اجتماعى أصيل لدى هيجل فى تفكيره السياسى . ولما كانت العقلانية تؤدى بالضرورة إلى قيام عوامل التفرقة والانقسام ودوافع القلق فقد لزم إحلال شيء آخر محل هذه العقلانية . لزم إحلال الوعى بالذات وإحلال ملاء تلك النفس محل العقلانية . وهذا هو ما يساير خط السير الجدلى نفسه . فملاء امتلاك النفس يتحقق بغير أى إنقاص لطبيعتها الخاصة وهى فى حركة الارتفاع من المحدود إلى اللامحدود .

وكان الإنسان إلى هذه اللحظة يعانى من آثار التوحد والانعزال . أما هنا بعد هذا التحول الجدلى فيعثر الإنسان على العكس من ذلك كله على الترابط الطائفى مع تيار الشمول الخلاق . ويمضى الخط العام لهذه الجدلية الهيجلية بحيث يؤسس الصعود من المحدود إلى اللامحدود . أى أن الجدل الهيجلى يقيم عملية الارتفاع من المحدود إلى اللامحدود على قبول أو رضا إرادى . وذلك لأن

البشر يرتفعون فوق حالة الاستلاب والاغتراب الكامنة فيهم عن طريق الفعل الذى يقبلون به تحديدهم فى إطار الحقائق التاريخية الاحتمالية التى تقيد الوجود الإنسانى بشروط وقيود وأوضاع معينة . فالإنسان يجد سبيله إلى الارتفاع إلى اللامحدود واللانهائى عن طريق الارتباط بفعل التحدد التاريخى الوضعى . وهذا التحدد التاريخى هو الذى يضع شرطية الوجود الإنسانى لأنه هو نفسه تاريخ الشعوب أوالدول التى يمثل كل منها كلياً عينياً . وستصبح فلسفة القانون الطبيعى أى العقلى إذن فكر الدولة أو فكر الشمولية الجميلة schöne Totalität التى يتخطى الفرد نفسه فى وسطها من حيث هو جزء منها يحاول أن يجعل من مصيره وجوداً فعلياً . وإيجابية الأخلاق ذاتها هى حياة الشعب . والواقع أن فلسفة هيجل السياسية تمثل ارتباطاً بالجذور وتعقيداً للأسس وتمسكاً بالأصول . غير أنه يوجد فى مقابل ذلك تقييم خاص لفعل السلب الضرورى بوصفة لازمة الارتباط بالجذور . أى أن التقعيد الجذرى ملتصق التصاقاً أساسياً بفعل السلب الذى لا يتم بدونه تقعيد جذرى .

ولكن السلب أساسى أيضاً بالنسبة إلى الفكر ولا يستطيع الفكر أن يعثر على نفسه إلا فى الكون الذى يبلغ فيه القلق مبلغه لديه . ولهذا السبب كان الفكر تاريخاً على الدوام سواء تمثل ذلك فى تاريخ الدين أو تاريخ الفلسفة . بينما تبدو الطبيعة كما لو كانت ماضياً قد أصبح فى حكم المتجاوز أوفى حكم ما تم تخطيطه مرة واحدة وإلى الأبد . وذلك لأنها على حد تعبير هيجل ما ليس له تاريخ[١] .

ويمثل كلامنا هنا موقف هيجل فى كتابه عن دائرة معارف العلوم الفلسفية . غير أننا ملزمون بأن نراجع موقف هيجل بشأن نفس هذا الموضوع فى كتابه عن فلسفة القانون لأن هذا الكتاب يعد بمثابة أكبر عمل فكرى أخير أصدره هيجل شخصياً قبل وفاته . ولا شك أن البذور والتطلعات الخاصة بهذا الكتاب موجودة فعلاً فى دائرة معارف العلوم الفلسفية . غير أن تأكيده وإلحاحه على أن الانتقال

---

(١) Hegel : Phénoménologie de l'Esprit - Trad. Hyppolite. vol. I. p. 247.

أو العبور من اللانهائى إلى النهائى يتحقق بالفعل فى الانضمام انضماماً كلياً كاملاً إلى الدولة يدفعنا إلى التأمل . وقد دفع ذلك بالأستاذ رودلف هايم مؤلف كتاب هيجل وعصره[١] إلى التنبيه بأننا هنا حيال موقف هيجلى مناقض للموقف الأول . إذ أن موقفه هذا يصور نوعاً من التحول فى الرأى إلى النقيض .

وتفسير ذلك بالطبع أن التفسير هنا يتأدى من وجهة نظر السياسة بينما كان هنالك فى دائرة معارف العلوم الفلسفية يعبر عن وجهة النظر الفلسفية . وإذا كان ثمة تعارض بين فلسفة القانون ودائرة معارف العلوم الفلسفية فذلك بحكم معارضة السياسة للفلسفة .

فمن وجهة نظر الفلسفة لابد أن يتم ملاء الوعى الإنسانى عن طريق الارتباط بفعل التحدد والتموضع التاريخى (أى أن يصير التاريخ موضوعاً) حتى يجد سبيله إلى الارتفاع من المحدود إلى اللامحدود . وتعنى هذه الحقيقة الفلسفية فى نطاق الأخلاق الهيجلية أن هذه الأخلاق تفترض مقدماً التجربة فى الحقل الأخلاقى وينحصر اهتمامها انحصاراً كلياً فى المقولات الأساسية التى يتعين بها الطابع الأخلاقى . وحصر هيجل فكره السياسى فى فترة وجوده فى برن Bern فى فكرة اعتباره الدولة كأداة ضرورية للارتفاع من المحدود إلى اللامحدود[٢] .

ولكن من ناحية أخرى أى من وجهة النظر السياسية نجد هيجل يحتاج إلى تأكيد حقيقة جديدة . نجده رغم الهوية الصارمة التى يفرضها على كل من الحدثين الفعلى والعقلى يقترب أكثر من مفهوم العدالة العقلية أو الطبيعية ويبتعد عن استنباط معنى العدالة من وجودها الوضعى .

ويتألف العبور من اللامحدود إلى المحدود أو من اللانهائى إلى النهائى من عملية تحقيق الكلية العينية التى تحدث عندما يقبل الفرد لأن يتخلى عن كل شىء كى يعيش وفقاً لقوانين السياسة والأخلاق العرفية فى بلده . وعلى هذا

---

(١) Haym (Rudolph) : Hegel und seine Zeit (1927) s. 371.

(٢) Niel (Henri) : de la médiation dans la philosophie de Hegel. p. 258.

يعيش الفرد كعضو فى مجموع بدلاً من الحياة كفرد وحسب . وعندئذ تتحقق فى داخل الفرد حركة خلق الكلية العينية كعلامة على التحول من اللانهائى إلى النهائى . ويعرض كتاب فلسفة القانون النفس عرضاً مباشراً بوصفها هى المجتمع . فليس القانون هو أساس نفسه وإنما أساسه حقائق أكثر عمقاً ذات مستوى ونظام أعلى .

ويفرق هيجل تفرقة واضحة بين المعنيين الفلسفى والسياسى ، فهو يشير إلى أن تقدير وتأمل المظهر والتطور الخاصين بملامح القانون الزمنى يعد اهتماماً تاريخياً بحتاً . وينشأ عن هذا التقدير بالإضافة إلى معرفة ما يترتب عليه من العواقب المعقولة الناجمة عن المقارنات بالعلاقات القانونية الأخرى — نطاقاً منفصلاً وإطاراً خاصاً ذا قيمة فى ذاته . ومن المؤكد أن هذا النطاق منفصل تماماً عن نطاق الفلسفة لأن التطور كعملية تاريخية لا يلتقى بحال من الأحوال بتطور الفكرة الماهوية أو التصور . ولا يعد التفسير أو التبرير التاريخى جائزاً جوازاً مطلقاً .

وهذه التفرقة التى تميز بها قطاع السياسة من قطاع الفلسفة واضحة وضوحاً شديداً فضلاً عن أهميتها بحيث يؤكد هيجل ضرورة استيعابها وإدراكها[١] . ويؤدى الاستخفاف أو إهمال هذه التفرقة إلى خلط المسائل .

وقد يكون من المناسب أن نذهب إلى حد إعطاء مثل عن الاختلاف بينهما . فمن معالم القانون الأساسية أنه ينبع من الظروف المعيشية والأحوال المدنية والهيئات القانونية ويظل رغم ذلك كله عرضة للخطأ واللامعقولية على نحو ما كان وجود أب أو رب أسرة قوى فى المجتمع الرومانى داعياً إلى إعطائه حقوقاً فوق العادة مثلاً فى القانون الرومانى .

والواقع أن ظاهريات الفكر عند هيجل تعطينا لمحات واضحة ثمينة وتقدم لنا بيانات هامة فيما يتعلق بهذه المسألة . ومن الضرورى الرجوع إليها فى تحديد

---

(١) Hegel : Philosophie des Rechts * 3 (zusatz).

بعض معالم ودلالات النصف الأول من كتاب فلسفة القانون على حد تعبير هيبوليت فى لمحته الموجزة التى قدم بها الطبعة الفرنسية من كتاب فلسفة القانون[١] ويضع هيبوليت المسألة على النحو التالى :

وتأخذ اللحظة الثالثة أو القسم الثالث من فلسفة القانون الخاص بالأخلاق الموضوعية أو بالدولة بأوسع معانى الكلمة أهمية ضخمة . لأن هذه هى اللحظة الوحيدة العينية . وفى القسمين السابقين يظل التصور بغير حقيقة ويبقى كالإلزام . وعندئذ يفتقد القانون فى ذاته جزئية أو خاصية الموضوع وينقص التأهب الذاتى حقيقة القانون فى ذاته . أما فى القسم الثالث من الكتاب فيتحقق التصور . أى أننا نجد فيه الفكرة بالمعنى الهيجلى كتوافق بين الحقيقة التجريبية والتصور . فمن ناحية أو من أحد الجوانب يكون القانون المجرد قد تحول إلى جوهر اجتماعى وأخلاق عرفية وأنظمة شاملة ودستور وتنظيم الدولة . ولكن علينا أن نلاحظ من ناحية أخرى أن هذا الجوهر ليس فى ذاته فحسب بل هو من خلق الرعايا أو الأفراد الذين يخلقونه ويحققونه . وبهذا يكون الجوهر ذاتاً فى نفس الوقت على حد تعبير كتاب ظاهرية الفكر[٢] . وبهذ لا تصبح الذات مجرد ما كانت عليه فى القسم الثانى حينما انفصلت عن جوهرها ولم تستطع أن تكتشف فيه سوى خواء أو فراغ ذاتيتها أو المثل الأعلى للخير الموضوعى الذى لا يتحقق أبداً . أى أن الذات تصير فى القسم الثالث ذات الجوهر الاجتماعى ، ويصبح هدفها التفكير فى جوهرها مع تحقيقه . وتصبح الذات حرة حقاً عندما تستحيل إلى مواطن فى الدولة ذات الطابع العقلى[٣] .

ونجد أول تطبيق لفكرة الشمول على فلسفة القانون فى كتاب هيجل عن نسق الأخلاق System der Sittlichkeit وتوجد فى قاع هذه الدراسة فكرة أن

---

(١) Hegel : Principes de la philosophie du droit, p. 9.

(٢) Hegel : Phénoménologie de l'esprit, vol. I, p. 17, op. cit.

(٣) Hegel : Principes de la philosophie du droit p. 22.

الإنسان يمثل فى فرديته الخالصة حقيقة مجردة فى أساسها . فالأنا العميقة للإنسان مكونة فى الحقيقة من انتمائها إلى المجموعة البشرية أو الطائفة البشرية . وبالتالى فمن غير الجائز تفسير مقولات الحياة الاجتماعية الرئيسية فى روح فردية . بل من الضرورى تفسيرها ابتداء من محايثة الجزء فى الكل أو من انتماء الجزء إلى الكل . وليس العمل والملكية والأسرة سوى الأوجه المختلفة أو الجوانب المختلفة من الشمولية العضوية التى تسمى بالأخلاق .

وعلينا أن نلاحظ أن هذا الانتماء والتكامل فى الشمولية العضوية يتحقق وفقاً لمخطط أو لرسم إجمالى جدلى . ويتبين لنا فى الأخلاق الطبيعية التى Natürliche Sittlichkeit تظهر مع المراحل الأولى لبزوغ الأنا الجانب الكلى . أى أن الوجه الكلى يبرز منذ نشوء الأخلاق الطبيعية التى تظهر مع يقظة الأنا . وتعبر المقولات الخاصة بارتكاب الإثم Verbrechen عن لحظة الفردية والجانب الفردى بينما تحقق الأخلاق Absolute Sittlichkeit مركب الموضوع بين هذه اللحظة الفردية وتلك أو هذا الجانب الفردى وذاك .

ولا يتحقق مركب الموضوع ذاك دفعة واحدة ولكن شيئاً فشيئاً خلال الوعى الذى تحصل عليه الطبقات الاجتماعية المختلفة بشأن نفسها . وعلى ذلك النحو يبدو مركب الموضوع ذاك حين يتم إدراكه فى مباشرته كما لو كان مبدأ من مبادئ النبل الأخلاقى الممثل فى الاستعداد الدائم للتضحية بالمنافع الشخصية خدمة للوطن . وهنا فى هذه الطبقة التى تتميز بالنبل الأخلاقى تعبر فى الهوية بين الفردى والكلى فى الواقع عن نفسها تعبيراً كاملاً . أما الطبقة التى تتكون من البورجوازية والتجار فتقوم الأخلاق على العكس من ذلك كموضوع للتفكير وحسب . وذلك لأن اهتمام مثل هذه الطبقة ينصرف إلى شىء بعيد عن هذا المستوى . وتنشأ الوحدة بين الفردى والكلى مع نشوء طبقة الفلاحين ولكن بطريقة حسية فقط . ولا تعرف هذه الطبقة لحظة الاختلاف . ومن هنا قيل عن هيجل إنه يختلف عن كانط فى نظريته الأخلاقية لإدراكه الفضائل لا من حيث

انفصالها ولكن من حيث اكتمالها فى شمول عضوى هو الشعب .

وتتجسم جوانب الوعى المختلفة التى تحصل عليها الأخلاق المطلقة بشأن نفسها فى الطبقات المختلفة . وينشأ مضمون المثل الأعلى الأخلاقى فى تحليلات نسق الأخلاق من علاقة الطبقات المختلفة بالمجموع الشامل . وينشأ التعارض والتناقض فى داخل الأخلاق ذاتها بسبب لحظة الشمول . ولا تستطيع الأمة أن تحتفظ بنفسها كشمول أخلاقى إلا بشرط وجود عدد كاف من الأفراد الشاعرين بمأساة الحياة حتى يضحوا بأنفسهم من أجل الاستمساك والإبقاء على الطائفة التى ينتمون إليها .

ويظهر الإنسان فى الأخلاق الهيجلية بوصفه كائناً يلزم تجاوزه وتخطيه .

ولا يتضح لنا معنى الهوية الجارية على يد هيجل بين النظام السياسى والنظام الأخلاقى إلا إذا أدركنا أن هيجل يوحد بين أى دولة والأمة أو الشعب . إذ يلبس مجتمع أى دولة بالضرورة طابع الشمول العاطفى . ويحدد هيجل بعد ذلك أن كل دولة هى بالضرورة أمة أو دولة قومية . ولا تقتصر عضوية الدولة على دافعى الضرائب وإنما تتم العضوية فى الدولة بجامع وحدة اللغة والثقافة والتاريخ وهى وحدة طائفية بشرية ووحدة الهدف والغاية التى تزكيها عبقرية الشعب . وعلينا أن نذكر هنا أن الحرية لا تتحقق على طائفية عاطفية أو على شكل اتحاد فى صورة قولنا « نحن » وحسب . إذ يلزم أن تقوم لحظة التوسط أو الالتزام بدورها فى العمل الأخلاقى . ويجب أن ننشد تكوين طائفية تاريخية تقبل التحقق الفعلى هنا والآن .

ولكن لا يلبث المثل الأعلى الأخلاقى أن يلبس شكلاً سياسيًّا بالضرورة عندما نكون على مستوى الحقيقة هنا ،والآن لأن مجتمع الدولة ليس سوى الطائفية الطبيعية التى يتخللها العقل وتقبض عليها الحرية بيدها . وكان هيجل من أشد المعجبين باليونان القديمة . وأفرغ إعجابه ذاك فى تقديره للمثل الأعلى القديم . إذ وجد المثل الأعلى فى المدن الإغريقية على نمطها التاريخى القديم الذى يجمع

بين السياسة والأخلاق والدين ويوحد بينها . وفى رأيه أن الشعب الأثينى كان يقدس نفسه ممثلاً فى آلهته القوميين . وأراد هيجل أن يوفق بين نموذج المدينة القديمة والمدينة فى أيامه بالتوحيد بين أفكار طائفتين تمتزجان فى دولة تجمع بين التاريخ والحياة . ويهدف الشعب إلى نفسه كغاية عن طريق التاريخ ويصبح موضوعاً لنفسه بواسطة التاريخ .

ولا ينظر هيجل إلى المشكلة الأخلاقية من حيث هى طاعة لأمر مجرد وإنما من حيث هى توافق مع المصير . وذلك لأن الإنسان ملزم بقبول نفسه كمعطى تاريخى أو بالشكل الذى وهبه له التاريخ حتى يشرع فى الارتفاع قليلاً قليلاً فوق الحتمية التى احتضنته . ولهذا فالحرية عند هيجل فعل التحرر الذاتى أى فعل التجاوز والتخطى .

وليس هذا التجاوز مجرد واجب مفروض. وإنما هو مسجل فى الوقائع ويظهر من خلال الأخلاق العرفية التى تعبر عن الكلى القائم فى إرادة الأفراد . ولهذا يتألف حل المشكلة الأخلاقية من قبول الأخلاق العرفية والإذعان لها . ولا يحصل الفرد على ذاته الحقيقية إلا عندما يقبل فى لحظة تخليه عن نفسه أن يستقر كعضو فى هذا الشمول أى فى المجتمع . ويصبح المثل الأعلى الأخلاقى فى هذا المنظور هو عين الشمول ما دام راغباً فى نفسه لنفسه .

ويتلخص الطابع المميز للأخلاق الهيجلية فى أن مفهومها ينطوى على النظام الأخلاقى وعلى ما قبل النظام الأخلاقى فى آن معاً . ويمارس الإنسان الأخلاق لأنه لا يخطر بباله الانفصال عن المجموعة . ولا تزال الإنسانية تعيش فى مرحلة المجتمع المقفل . وتمتزج الأخلاق بمجرد الملاحظة البسيطة للياقات المجتمع المتفق غليها . ولا يتحقق العبور نحو المرحلة الأخلاقية الصحيحة إلا عندما يستجيب الإنسان الذى يقلق بشأن خير يتخطى مجموعته الاجتماعية لدعاء داخلى موجه نحوه ويتملكه تماماً .

ولكن رغم ذلك لا يكمن أساس الأخلاق فى القواعد الموضوعية ولكن فى

ذاتية الوعى . ولا يقبل الفرد القوانين والتحديدات التى يفرضها عليه المجتمع إلا إذا كانت هذه كلها متطابقة مع حكمة الباطن . ويؤدى هذا الوضع إذا تخلى عن ديناميكيته الخاصة إلى تحلل أى مجموعة اجتماعية . ولا يتحقق العبور نحو الأخلاق الكاملة أو علم الأخلاق إلا إذا تحققت هذه التجربة الآنفة بحيث يستطيع الفرد بعد أن يعود نحو مجموعته الاجتماعية التى يهدف إليها فى حقيقته البنائية لأنه يتعرف على عدد معين من الغايات المفروضة عليه .

ومن هذا كله يتعين أن تكون الأخلاق بالضرورة أخلاق مجتمع أو أخلاق مجموعة . أى أن القوانين الأخلاقية تعبر عن تبلور العمليات التى تتألف منها حياة المجموعة فى عبارات وضعية . وتتقدم الأخلاق وتنمو كلما تحول البناء العينى الماثل للمجموعة نفسها . وتشير ظاهريات الفكر إلى أن تعليمات القوانين الاجتماعية المختلفة لا تعدو أن تكون تعبيراً تقدمياً عن الوعى الذاتى العديد المنوع الذى تملكه روح العالم عن نفسها .

على أن هذا التقدم أو التطور لا يحدث بالصدفة . إذ يخضع هذا التطور لقوانين الجدل . وتتدخل الضرورة فى ربط أجزاء هذا التطور بعضها ببعض .

وذهب مارتين بوسه إلى أنه حينما أحسسنا بتميز الأخلاق وأولويتها على علم الأخلاق كان الأمر متعلقاً فى الحقيقة بعودة جوهر علم الأخلاق إلى نفسه . وهى عودة تسمح للحظة الذاتية بأن تعرض نفسها على نفسها . ويتفق ظهور المعرفة فى صميم الحياة الأخلاقية مع قدوم الفكر . ومن هنا تأكدت أسبقية علم الأخلاق على الأخلاق . ويؤدى تخلل العقل لكل الأشياء إلى إيجاد مركب الموضوع من المثل الأعلى القديم والمثل الأعلى الحديث[١] .

وفى تقدير هيجل أن تأسيس لحظة الذاتية ينتمى إلى مضمار الأخلاق

---

(١) Busse (Martin) : Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat, s. 125-129 (Berlin 1931).

وليست الأخلاق سوى الذاتية وهى تنطق بألفاظ موضوعية . أما القانون فيرى الفرد بطريقة عقلية محضة ويعبر القانون أيضاً لهذا السبب عينه عن لحظة الاتجاه إلى الخارج أو عن لحظة السقوط . ولهذا يجد القانون مكانه فى حياة الفكر . ولا تظهر الدولة إلا إذا تخطى الفرد عالم القانون وعالم الأخلاق على السواء . وبهذا تحتل واجباته نحو الدولة مكانة أرفع من مكانة الواجبات الأخلاقية .

وحرصاً على الاستمرار مع المخطط الذى رسمناه من أول الكتاب سنجد أنفسنا هنا مساقين إلى شرح النظرية الأخلاقية عند هيجل عملاً بمبدأ الصعود من المحدود إلى اللامحدود أو من أسفل إلى أعلى إذا صح هذا التعبير .

ولا شك أننا نواجه ها هنا صعوبة عدم القدرة على الخوض فى موضوع الذاتية وصلتها بالمبادئ الموضوعية الأخلاقية لأن هذه الحركة تنتمى إلى قطاع الفلسفة لا إلى قطاع السياسة والأخلاقيات وفقاً للتقسيم الذى وضعناه من قبل . إذ سبق أن أشرنا إلى أن الحركة تتم من أسفل إلى أعلى فى قطاع السياسة وتتم من أعلى إلى أسفل فى قطاع الفلسفة . وعليه فنحن نحصر اهتمامنا هنا فى عملية التطور الفكرى النابعة من الأوضاع العادية والصاعدة إلى مستوى اللانهائى . ولذلك لا نلبث أن نغفل الأخلاق والسياسة فلسفياً لنستمر فى تتبع الحركة من المحدود إلى اللامحدود كسياسة واجتماع .

ولهذا السبب ننظر مبدئياً فى التقسيم العام الذى سار عليه هيجل فى كتابه عن فلسفة القانون . ونحب هنا أيضاً أن ننبه أولاً وقبل كل شىء إلى أن لفظة ريشت Recht الألمانية تترجم بالقانون أحياناً وبالحق أحياناً أخرى . وشأنها فى ذلك شأن لفظة دروا Droit الفرنسية التى تشير إلى المعنيين معاً . والواقع أن المقصود هنا باستخدام لفظة القانون هو التعبير عن دلالة السلطة فى حد ذاتها ممثلة فى القانون الوضعى أو فى الواجبات الأخلاقية أو السياسية . أى أن هيجل يضع تحت هذا العنوان الخاص بفلسفة القانون كل ما يشير إلى موضوع الفرض أو الالتزام القانونى أو الأخلاقى أو السياسى . أو بعبارة أخرى يعبر هيجل هنا

تحت عنوانه ذاك إلى السلطة ممثلة فى الإلزام النابع من كافة ألوان الارتباط فى حدود السلوك والمجتمع والدولة .

ونعود مرة أخرى إلى التقسيم الذى وضعه هيجل فى كتابه عن فلسفة القانون فنجد أن المبدأ الذى يسيطر على الكتاب هو المبدأ الجدلى . ولهذا تظهر نقطة الانطلاق واضحة فى أجلى صورها وأبسط مظاهرها منذ البداية بحيث تؤدى كل خطوة إلى اكتشاف التعقيد الباطن أو المحايث وإلى التحقق من توسط المجموع . أى أن الجدل الهيجلى هنا يحقق الصعود نحو اللامحدود مع توسط الشمول فى كل خطوة .

ويميز هيجل فى كتابه بين قسمين أوليين كأوجه معزولة من المفهوم الخالص وقسم ثالث يعالج المفهوم من حيث هو عينى ماثل . وفى القسم الأول تتجسم الإرادة الحرة تجسماً مباشراً فى الأشياء . ثم تعزو الأشياء إلى نفسها بالإضافة وتضعها فى مكانها من السياق الخاص بغرض أو بغاية معينة ثم تنظر هذه الغاية بوصفها وسيلة العقل . وعندئذ تمنح الإرادة نفسها شكلاً خارجياً أو وجوداً خارجياً فى الشىء يمكن التعرف عليه من قبل الآخرين . وهذا هو إطار السلطة المجردة أو القانون الصورى المجرد أو الوازع الخالص . أما القسم الثانى فيبرز الحياة الأخلاقية بوصفها تجسماً للأغراض أو الغايات التى تنشأ فقط بداخل الأفراد . فللقانون صفته أو طابعه الباطنى لأنه هو نفسه نوع من الرضا الذاتى ويتكون بفعل البصيرة وإرادة المتعامل بالقانون . وهذه هى مجرد وجه من أوجه القانون وجوداً كاملاً ويمكن توضيحها والكشف عنها كما لو كانت كلاً موحداً . وإذا عومل كل من الإيعاز بالواجب إلى الضمير الفردى وحق التفسير الشخصى وطلب الحساب من مستويات ذات شأن وفقاً للنتائج المطلوبة بوصفها جميعاً معالم أساسية وكافية عن الموقف أخذ القانون صورة الضمير الأخلاقى واحتل مكانة الادعاء ونقيضه وهى ما يسميه هيجل بالأخلاق .

والواقع أن الإرادة الحرة تأخذ شكل الشىء المفرد المحدد الوجود فى القسم

الأول الخاص بالقانون المجرد . أما فى القسم الثانى الخاص بنطاق الأخلاق فتكشف الإرادة الحرة عن نفسها كذات فردية .

ويأتى بعدئذ القسم الثالث من الكتاب وهو المتعلق بالمثل الأعلى الأخلاقى فى غاية اكتماله ويضم الجانبين السابقين . وهذا القسم الأخير ذاتى وموضوعى فى آن معاً . فهو يتناول الخير الذى يشعر عنده كل صاحب سلوك أخلاقى بالرضا عن أهدافه وأغراضه الرئيسية . ويمثل هذا الخير فى نفس الوقت عملية المعاناة والتحقق الموضوعى للعقل فى عالم مشترك . إذ يشيد العقل الأخلاقى لنفسه عالماً من الأنظمة الشاملة تجد فيه النفوس الفردية طريقها إلى حياة مشتركة وتحقق فيه أيضاً أرفع وأكمل حرية ممكنة عند قبول الغايات العقلية للطائفة بكل حماس كما لو كانت غايتهم الشخصية . ويمكن بعد تحليل المقولات الخاصة بالأخلاق معرفة الطابع الخاص بالنظام الأخلاقى وبنظام علم الأخلاق نفسه .

والواقع أن لفظة أخلاق فى القسمين الثانى والثالث من الكتاب تقرأ بمعنى أخلاق فى الناس ومعنى علم الأخلاق فى الثالث . والواقع أن هذا المعنى واضح وضوحاً كاملاً فى فكر هيجل بالنسبة إلى نفسه وإن كانت الترجمات الأجنبية قد أساءت استخدام الألفاظ المقابلة . وكثيراً ما نخلط فى الواقع بين الأخلاق كأخلاق والأخلاق كمادة أو كعلم أخلاق . وإذا شئنا فهم هيجل فهماً صحيحاً يجب أن ندرك معنى الأخلاق الذاتية Moralităt فى القسم الثانى على أنها الأخلاق la Morale والأخلاق الموضوعية Sittlichkeit فى القسم الثالث على أنها علم الأخلاق Ethique وبهذا نستطيع أن نحصل على دلالة محددة لأفكاره .

ولابد أيضاً أن ندرك أن لفظة Recht الألمانية تشير إلى كل من مجالى الفكر الموضوعى والقسم الأول من الكتاب . وقال هيجل نفسه إنه يعنى بلفظة Recht أى قانون لا مجرد الحق المدنى وهو المعنى الجارى ولكن أيضاً الأخلاق أى النظام الأخلاقى وتاريخ العالم[1] .

---

(١) Hegel : Philosophie des rechts * 33.

وينبغى أن نلاحظ أن الفكر الموضوعى يبدأ فعلاً مع ابتداء الفصل الأول عن القانون المجرد . غير أن أهم نقطة يؤكدها هيجل فى هذه المرحلة هى أن العقل كلى ويعد كليته مقدماً كخاصية سابقة عليه . وهذه فى الواقع خطوة طبيعية فى الجدل . إذ قام هيجل بتحليل الفكر الذاتى وراح ينظر فى أمر تحققه الموضوعى .

إذن فالوجه الأول هو الوجه الأكثر فراغاً والأقل تكافؤاً وهو المبدأ العارى الذى يتسلل منه مجال الفكر الموضوعى . وعندما ننظر فى الفكر على هذا النحو نجده يأخذ شكل الشخصية . ولكى يصبح الفكر شخصية يجب أن يصبح ذاتاً أو محملاً للقوانين بعامة . وعلى ذلك فهيجل ينظر إلى الشخصية بوصفها مظهراً خاصًّا أو حالة من حالات الفكر التى تتحد فيها لحظات الكلية والجزئية معاً بطريقة محددة ذات طابع مميز . والشخص بذلك صورة مباشرة للفكر . ولكن ما يبدو ظاهراً مباشرة يكون كليًّا فى حقيقة أمره .

ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه يمكن النظر إلى الفكر الذى يعى نفسه بوصفه شخصاً فى داخل المجتمع وحسب . وعندما نتكلم عن النفوس الكثيرة يكون كلامنا تجريديًّا لأن هذه النفوس الكثيرة يرتبط بعضها ببعض بطرق شتى مفصلة لا يمكن بغيرها إخراج هذا الكلى الكامن إلى النور .

فنحن هنا فى إطار القانون المجرد نكون فى مجال الفكر الموضوعى . وذلك أن القانون المجرد هو مطالبة بأن يصبح المرء شخصاً ويلتزم باحترام الأشخاص الآخرين . وذلك لأن الفكر الموضوعى ما هو إلا الفكر المنطلق من جوانيته وذاتيته عندما يتجسم فى عالم خارجى ظاهر . وليس هذا العالم الخارجى الذى يخلقه الفكر لنفسه ليصبح موضوعيًّا وموجوداً وذا فاعلية سوى العالم القائم بالفعل . أى أنه على العموم عالم الأنظمة والهيئات القائمة فى المجتمع . ولا يعنى هذا العالم مجرد أنظمة القانون والمجتمع والدولة وإنما يشتمل أيضاً على العادات والعرف والحقوق والواجبات الفردية والأخلاق والنظريات الأخلاقية .

وأهم ما ينبغى أن نلاحظه هنا هو أن هذه الأنظمة تمثل أساساً المعقولية أو

الذهن أى الفكر وقد تثبت فى العالم . أى أنها كلها تدخل أصلاً فى نطاق الفكر الموضوعى .

وينبنى الفكر الموضوعى على حيوية الإرادة . فالأنظمة هى عمل الإرادة وهى تفرض نفسها على العالم بحيث تشكل مادة العالم الخام الطرية إلى عالم العقل الجديد . وتتميز حيوية الإرادة بوجهين . فهى أولاً تنشد نفسها حين تريد الكلى وتطلبه . وذلك لأن الكلية هى جوهر هذه الإرادة المميز . ولهذا السبب لم تكن الأخلاق مسألة خاصة شخصية وإنما هى قانون كلى . ومعنى النظام الشامل أو الهيئة أنها شىء كلى . غير أن الكلية هنا هى علامة العقل أو الفكر . ولذلك كانت الأنظمة الأخلاقية أو أنظمة الدولة مظاهر للفكر أساساً وإن كان طابعها الموضوعية الماثلة .

وهى ثانياً تنشد ما يعلو عليها ولا يكون ذاتياً وحسب بل موضوعياً أيضاً . فالإرادة من ناحية كلية لأن الأنا تتساوى فيها بالأنا . أى أنا = أنا أو أنا أكون أنا . ولكن من ناحية أخرى هذه الإرادة فردية لأنها هذه الأنا بالذات .

وهنا نكون كما سبق أن أكدنا إزاء مظهر من مظاهر الجزئية والكلية معاً بطريقة محددة ذات طابع مميز . والشخص هو صورة مباشرة للفكر . فالفكر هنا يعى نفسه بوصفه شخصاً فى داخل المجتمع . ومن الواضح أن هذا المجتمع هو مجموعة الأنظمة القانونية والاجتماعية وأنظمة الدولة وكل ضروب العادات والعرف والحقوق والواجبات الفردية .

وتوجد ثلاث مقولات فى داخل النطاق التجريدى . أولى هذه المقولات هى الأكثر بساطة . إذ تقف فيها الإرادة فى علاقة مباشرة بالشىء الطبيعى وتحيل هذا الشىء إلى وسيلة وأداة لنفسها . وذاك هو الملكية . والثانية هى التعاقد وهو يتضمن بشكل ظاهر كل الاختلاف بين النفوس التى تتميز بالامتلاك وتنطوى على عنصر الإرادة المشتركة الأساسى . وفى المقولة الثالثة تنقسم الإرادة على نفسها

بل وتصبح ضد نفسها وتعرض أوجه الانشقاق بداخل الشخصية الواحدة . وهنا يبرز عنصر الخطأ والإثم .

ورغم أننا بإزاء مقولات تتحرك حركة تقدمية من المجرد إلى العينى الماثل فهى كلها تجرى فى إطار القانون التجريدى الذى يمثل الفكر الموضوعى الهيجلى . فالفكر الموضوعى يبدأ بالقانون التجريدى .

ويلاحظ أن الانتقال من القانون المجرد إلى الأخلاق يتحقق خلال النظر فى أمر الجريمة والعقاب . أى أن أول خطوة فى الأخلاق هى وضع الجريمة والعقاب موضع النظر . وليست الأخلاق شيئاً خارجيًّا مثل الملكية .

أو بعبارة أخرى من المهم جدًّا أن ندرك هنا أن القانون المجرد رغم تجريده ينتمى إلى الموضوعية الخارجية للحرية . فالحرية تتجسم فى شىء هو الملكية . ولا يمكن فى إطار القانون المجرد أن نشغل أنفسنا إطلاقاً بالحالة الداخلية للإرادة . أعنى أننا لا يمكن أن نهتم فى الأخلاقالمجردة بالوعى الذاتى للفرد . ولا ننظر هنا فى أى شىء يمت بصلة إلى الوازع أو الغرض أو القصد .

أما الأخلاق فتهتم أصلا بداخل النفس وبحالتها الباطنة . فالأخلاق عملية الوعى الفردى الداخلى . والواقع أن هيجل يستعمل الأخلاق بمعنى خاص به . والاختلاف الأساسى بين القانون المجرد أو السلطة وبين الأخلاق هو أن الطرف الأول وجود وتجسيد فى العالم الخارجى بينما الطرف الثانى مسألة وعى داخلى .

وهذا هو نفس خط السير الجدلى من المحدود إلى اللامحدود .

فالخطأ أو الإثم يكشف عن واقعة التمييز والتعارض التى تنشأ فيما بين الإرادة الجزئية للفرد والإرادة الكلية . وفى الخطأ والإثم تتعارض الإرادة الفردية ضد الإرادة الكلية .

ولما كان السلب عادة أرفع فى الدرجة جدليًّا بحكم تعقيده بدرجة أكبر كانت مرحلة الأخلاق أرفع أيضاً من الأوضاع المحدودة السابقة .

وذلك لأن الإرادة تضع نفسها فى تعارض مع نفسها حين تعارض الإرادة

الكلية فى الجريمة . ولا تتفق مثل هذه الإرادة مع فكرة الإرادة كفكرة ماهوية أو كتصور . إذ يوجد عدم انسجام أو انشقاق بين الإرادة من حيث هى إرادة والإرادة من حيث هى التزام بما يجب أن يكون أو بما ينبغى (Sollen) . فهذا الوجوب هو عموماً عنصر الإلزام الأخلاقى ويتعلق بالوجود الباطن للذات . أى أنه يمثل من يلزمه أن يكون مغايراً لنفسه . ومن هنا نجد لدينا سلفاً صفة الجوانية التى تميز الأخلاق . ونجد أيضاً صفة التنازع بين الإرادة وتصور الإرادة أو بين الإرادة وفكرة الإرادة الماهوية . وهذا التنازع مجرد سلب أو سلب وحسب . وتتعارض الإرادة الجزئية مع الإرادة الكلية فينفيها وبنفيها ينفى القانون . ولذلك يأتى العقاب نفياً للنفى . وينبع من هذا النفى للنفى الفكرة الإيجابية عن الأخلاق .

أو بعبارة أخرى النفى هنا هو التعارض بين الإرادة وفكرتها الماهوية . ويتمثل هذا التعارض بين الإرادة وفكرتها الماهوية فى نفى الإرادة الكلية أو القانون بواسطة الإرادة الفردية . ونفى النفى إذن هو نفى هذا التعارض لأنه يتمثل فى فكرة الإرادة الفردية حين تصبح فى انسجام مع الفكرة الماهوية للإرادة . وسعى الإرادة الفردية لكى تصبح فى تواؤم مع فكرتها الماهوية ولكى تصير ما ينبغى لها أن تكون هو الأخلاق .

أى أن الأخلاق هى حرص الإرادة الفردية على أن تصبح متفقة مع تصور الإرادة أو مع الفكرة الماهوية للإرادة وهى أيضاً حرص الإرادة الفردية على أن تكون ما يجب عليها أن تكون .

ولهذا فالأخلاق عند هيجل فى مستوى الذاتية الخالصة . أى أننا هنا قد انتقلنا إلى اللامحدود . وهذه العملية التى تتمثل فى حرص الإرادة الفردية على التوافق مع تصور الإرادة هى فى الواقع عودة الإرادة إلى نفسها . أى أن الإرادة تعود إلى ذاتيتها فى الأخلاق . ولم تعد عندئذ الشىء الذى تتجسم فيه إرادتى أو إرادة فلان من الناس . إنها الآن ها هنا الأنا نفسها أو الأنا الباطنة التى ينبغى

عليها أن تجسد حريتها الخاصة بها فى نفسها وفى حالتها الباطنة بوصفها أنا أخلاقية .

وعلى ذلك فالأخلاق ذاتية بمعنى أنها تستبعد كل الواجبات الوضعية نحو الأسرة والمجتمع والدولة بوصفها جميعاً فى دائرة الأنظمة الموضوعية . بل والعذرية الجنسية ذاتها لا تدخل فى نظر هيجل على الإطلاق تحت موضوع الأخلاق . إذ تتعلق الشئون الجنسية بالمسائل التى تهم الأسرة . وكل ما يتعلق بالأسرة والمجتمع والدولة يؤجل إلى القسم الثالث من كتاب هيجل من فلسفة القانون لأن هذا القسم الثالث هو المختص بالأخلاق الاجتماعية أو بعلم الأخلاق . ففى مضمار الأخلاق الهيجلية لا تكون الأسرة أو المجتمع أو الدولة قد ظهرت بعد . ولا تظهر هذه كلها إلا فى إطار التناول الاجتماعى للأخلاق كعلم قائم .

وقد كان هيجل حريصاً على تناول الأمور وفقاً لتعبيرها أو لاسمها ومصطلحها بصورة جازمة . ونحن نتبع حرصه ذاك بصورة تمنع الإشكال وتجعل من اليسير إدراك منظوره ومعرفة تفاصيل نظريته .

فالأخلاق ذاتية ولا تجرى مجرى الأحداث الواقعية ولا تتمثل هذه الأخلاق فى أنظمة قائمة أو فى هيئات موضوعية فى الخارج .

وعندما تحقق الأخلاق من هذه الموضوعية الخارجية فى صورة أنظمة وهيئات تكون قد توقفت كأخلاق وتحولت إلى علم الأخلاق أو إلى الأخلاق بالمعنى الاجتماعى .

أى أن الأخلاق هى الانحسار عن عالم الواقع الخارجى أو هى رجوع الإرادة نحو نفسها وانعزالها عن عالم الأشياء الخارجى .

ويوجد هنا فى هذا الإطار الذاتى الأخلاقى مقولات جدلية . أول هذه المقولات الغرض والمسئولية . وثانيها القصد والرفاهية . وثالثها الخير والوعى وسوء النية.

وتتحقق الأخلاق فى المقولة الثالثة فقط من هذه المقولات الثلاث .

ففى المقولة الأولى تعتمد المسئولية على الغرض المنشود . وذلك أن الأخلاق

تقوم أساساً فى نطاق الإرادة أى أنها تدخل فى دائرة الفعل . وعلى الإرادة أن تبرز على صورة فعل . ولما كان الفعل يحدث تغييراً فى الخارج أو فى العالم الخارجى أصبح من المستحيل عزل الفعل عما يترتب عليه . و بما أن العالم الخارجى هو عالم الاحتمال واللامعقول يصير من المستحيل بالنسبة إلى أن أرى مقدماً كل ما ينشأ عن فعلى وما يترتب عليه . ولكن لا تصبح الإرادة متعلقة بغير ما تريده الإرادة . ولا تمتد مسئوليتها إلى أبعد مما تريده الإرادة . ولهذا تصبح مسئولية الإنسان الأخلاقية معقودة على أغراضه . أى أن الذات من حقها ألا تكون مسئولة إلا عما كانت تهدف نحوه من غرض . وهذا هو أساس الأخلاق .

أى أن المراد هنا وفقاً لهذه المقولة هو أن يعزى إلى الشخص الأخلاقى من المسئولية بقدر ما يسبق الفعل من معرفة ومن إرادة . ونجد لدى اليونان الأقدمين مثلاً للضمير الساذج فى شخص أوديب حسب النظرة الكلية إلى الآثار الخارجية الناجمة عن فعلته . فلم يحاول أوديب أن يقسم النتائج المترتبة على فعلته أو أن يفصل فيما بينها وإنما أخذها ككل وقبل مسئوليتها الناجمة عنها ككل .

أما الإرادة الأخلاقية فتضع الفروق والتمييزات بين النتائج المترتبة على الفعل . وذلك لأنها تعرف مبدئياً أن الفرد يدخل فى دائرة المحدود والنهائى وأنه قد يكون مصدر فاعلية غير خاضعة لسيطرته ولا يستطيع أن يكون هو نفسه مصدر تلك الفاعلية . ولهذا يلزم قبل توجيه اللوم والتثريب أو المدح والإطراء إلى الشخص أن نجيب على السؤال التالى : هل فعل الشخص الفعل حقيقة أو أنه كان مجرد أداة مر بها الفعل فأصبح حادثاً ؟ ومعنى ذلك بعبارة أخرى هو : هل كانت نتائج الفعل حاضرة فى ذهنه وتقديره وغرضه حين فعل الفعل ؟

هذا هو أول مبدأ من مبادئ القانون الأخلاقى . وهو أيضاً عنصر ضرورى من عناصر الفكر المطلق . إذ تتضمن الحرية المطلقة صدور الفعل من المحتوى العقلى للفكر وأن يكون الأثر الناجم عن ذلك الفعل مقدراً فى غرض الفاعل أو فى شروعه.

وفى هذه المرحلة بالطبع لا يكون الفكر ظاهراً فى ملاء صدقه ولا تلبث المقولة هنا أن ينشأ عنها نزوع سلبي أو ميل إلى السلبية يتعرض للتجاوز والتخطى فى المستويات العليا . وكل ما ندعيه هو أن الفكر يملك الحق فى أن يظل بمأمن من الزج به فيما لا يدخل ضمن غرضه المباشر .

وتذهب المقولة الثانية للأخلاق إلى أبعد من هذا . أعنى أنها تتعلق بالقصد . وهى لفظة ترد فى الغالب الأعم من كلام هيجل بوصفها مرادفة للفظة الغرض أو الشروع . ولكنه رغم ذلك يريد أن يحتفظ بمعنى خاص لهذه اللفظة الجديدة وهى القصد .

ذلك أن هيجل لا يريد أن يقف بنا إلى حد فهم الفعل الأخلاقى أو العمل الإنسانى على هذا النحو . ولا يؤخذ الفعل بهذه الطريقة فى نظره . وكان هيجل يعنى بالغرض غاية مباشرة جزئية يرمى إليها فكر الفرد . ولكن ذلك يفترض وجود العام أو الكلى وراء النتيجة التى يرمى إليها الفكر مباشرة . وإذا نظرنا إلى مجموع الأغراض المنشودة من وراء أفعال الفرد وجدناها خالية من الوحدة أو الدلالة الحقيقية .

ولذلك كان من الضرورى الانتقال إلى مستوى آخر فى تقدير الفعل الإنسانى . وهنا فى هذا المستوى الجديد يصبح الفعل وجهاً من أوجه التعبير عن طابع مميز كلى . وننظر من ثم إلى نفس واحدة مستمرة وراء كل فعل . وعلى ذلك يسبغ الاستعداد والتأهب الدائمان وجهة النظر الشخصية على الغرض أو الشروع والنشاط الحيوى شكلاً محدداً . فنحن لا نحقق غاية مباشرة وحسب بالفعل الذى نأتيه . ولكننا نعمد أيضاً إلى إرضاء وضع كلى معين ثابت نسبياً إزاء الأشياء . وتقوم الغاية المباشرة أو غايتنا المباشرة هنا مقام الآلة أو الأداة أو التجسيد المحقق لهذا المبدأ التالى . وهكذا يميز هيجل كلا الوجهين الغرض أو الشروع والقصد أحدهما من الآخر . ويتحقق القصد بوصفه المقولة الأخلاقية الثانية .

وعلينا أن نلاحظ أن هذا المبدأ يتميز بصفتين . يتميز أولاً بأنه أكثر

موضوعية من الغرض أو الشروع ويتميز ثانياً بأنه أكثر ذاتية أيضاً من الغرض . أى أن مبدأ القصد أكثر موضوعية من ناحية وأكثر ذاتية من ناحية أخرى .

فمن الناحية الأولى يعمد مبدأ القصد إلى التنسيق بين أوجه مضمونة ويحسب حساب الارتباطات الموضوعية التى تمر بلااعتبار فى المستوى السابق . أى أن شرح أسباب الفعل بوضوح وعرض الحافز إليه يؤدى إلى تحليل القصد الإنسانى تحليلاً يظهر الواقعة نفسها بطريقة أصدق .

ونضرب لذلك مثلاً برجل أقام حريقاً فى غابة برمتها عن قصد رغم أنه لم يشعل النار إلا فى بعض الأغصان وأوراق الشجر . فمثل هذا الموقف لا يمكن فهمه بغير إعطاء صورة كاملة عن الموقف بكل تفصيلاته . ولابد أن ندرك العلاقة بين بعض أفرع الشجرة وأغصانها وبقية الغابة التى شب فيها الحريق . ويمكن استشفاف ما كان كامناً وراء الغرض من إشعال النار الصغيرة أو الشروع فى عمل الحريق من مقصد إذا حصلنا على تحليل واف للواقعة الأخلاقية . فالقصد هو الغرض بعد أن صار أكثر مفهومية وموضوعية وأكثر بعد نظر وبالتالى أكثر عقلانية . ولا يمكن مثلاً أن يحاسب قاتل على إصابته المقتول بجرح موضعى فى مساحة ضئيلة من الصدر فقط إذا كان قد تسبب عن الجرح البسيط فقد الحياة[١] .

والقصد أكثر ذاتية من الغرض لأنه يتجاوز المباشرة . فالشروع أو الغرض بسيط ومباشر بينما القصد يلم إلماماً أكبر بالعلاقات بين الأشياء ويعبر عن مجال أوسع . ولهذا السبب كان القصد أكثر نفاذاً أو عمقاً فى فردية القائم بالفعل وأقل عرضية فى حياته . أو لهذا كان القصد تحقيقاً لميل دائم فى نفسه . والفعل فى هذا الوضع يكون إرضاء لأهداف عامة يخزنها فى صدره . ومن وجهة النظر الذاتية البحتة هنا نطلق على القصد اسم الرفاهية أو السعادة . إذ أنه يفصح من هذه

(١) Hegel : Philosophie des rechts * 119.

الناحية عن خاصية الذات وعن ملامح بنائية ووظيفية لدى الفرد المعين[١].

والواقع أن هذه النقطة الأخيرة بالغة الأهمية فى فلسفة هيجل التاريخية وفى تقديره لضروب الفردية والبطولة . وذلك لأن الأخلاق فى حاجة ماسة إلى إيجاد مقياس خاصية الذات الذى تقيس به الإنسانية قيم الأفراد . فالأفعال التى تصدر دون قيمة كبيرة تدل على ذاتية ضئيلة القيمة أيضاً[٢].

هنا نبلغ المقولة الأخلاقية الثالثة وهى كما قلنا الخير والضمير Das Gewissen وإذا كانت المقالة السابقة هى استلهام الكلية فى الجزئية فهذه المقولة الأخيرة تبدأ من النظر إلى الذات الأخلاقية الفردية بوصفها نقطة التقاء المحدود واللامحدود. فقد تكون الإرادة محدودة بالظروف والبصيرة والقدرة . غير أن الفرد يملك الطبيعة العقلية للفكر المطلق نفسه .

وها هنا يحاول الضمير الأخلاقى أن ينظر إلى الأمر من حيث الحكم بالبصيرة أولاً ومن حيث الحكم بالواجب المناط بالفعل ومدى توافقه مع اعتقاده الأمثل . ولهذا يتمثل فى هذا المبدأ المحدود واللامحدود معاً . ويترتب على هذا نشوء ثلاثة أوجه جديدة للإرادة .

ويتتبع هيجل هذه الأوجه الثلاثة التى تظهرها الإرادة خلال تطور هذا المبدأ . وهذه الأوجه هى الواجب والضمير وطبيعة الشر .

ويشبه تحليل هيجل للواجب تحليل كانط لفكرة الواجب . فالواجب هو القانون الأخلاقى المنبثق من طبيعة الإرادة العقلية . والواجب هو الوجه المقابل للحرية وللمبدأ المتحكم فى الفعل الطيب . وينبع من العقل لا من الحس وهو لذلك قاسم مشترك بين كل الكائنات العقلية ويحتفظ بوجوده كمبدأ للعمل بعيداً عن كل الدوافع والاحتياجات والرغبات وكل الاهتمامات المؤقتة . وينشد لذلك كله السيادة المطلقة وأن يطاع لذاته .

---

(١) Ibid. * 124.

(٢) Ibid.

ولكن من الواضح أن الواجب لا يمكن أن يكون سوى تجريد وأنه إذا كان يتمتع بمضمون فمضمونه هو نفسه . وبالتالى فمن الضرورى فى نظر هيجل أن يعيد تحقيقه فى صورة أخرى هى الضمير . أعنى أن هيجل انتقل من الوجه الأول للإرادة إلى الوجه الثانى أى من الواجب إلى الضمير وكأنه يكرر نفس الحقيقة بصورة أقرب إلى الحقيقة غير التجريدية .

فالضمير هو تفسير آخر للواجب . غير أنه بهذا الشكل الجديد يكتسب فاعلية أكبر وحجماً أضخم . وبهذه الصورة يستطيع الضمير أن يواجه كل تفصيلات الحياة مواجهة عينية . ويتأكد من ذلك أن مبادئ الأخلاق هى نفس تجربتنا الأخلاقية بعد بعث الوحدة والكلية فى جوانبها . فالضمير هو الوثوق المباشر من الذات الحية كوحدة هوية للكلى والجزئى معاً .

غير أن الضمير ينتقل تحت تأثير السلب البراق الخادع للأخلاق إلى آخر مستوى يمكن أن تبلغه الأخلاق الواعية . أى أن الضمير ينتقل انتقالاً جدلياً إلى طبيعة الشر . وقد يبدو أن ثمة ضرباً من المفارقة فى هذا القول . غير أنه لا يتضمن أى مقارنة فى الواقع . ذلك أنه لا يقصد هنا أن كل من يقوم بفعل واع يتصرف تصرفاً يتسم بالشر . ولا يقصد أيضاً أن الضمير على نحو ما يظهر فى عالم الأخلاق يكون مبدأ للشر الأخلاقى ما دام مظهره السالب مجرد انعكاس لمضمونه الوضعى الموضوعى المفهوم .

بل المقصود هو أن الأخلاق المجردة التى تعزل نفسها عن أرفع آماد الفكر تمثل مبدأ سالباً هو مبدأ فعل الشر . أى أننا إذا أعطينا تقديراً أقل من الضرورى لموازنة الضمير وحده فلا نستنهض وجهة النظر الموضوعية والاجتماعية يكون الدور إذن لمبدأ الشر الأخلاقى .

وقد تتعرض النفس التى تصدر الحكم للتشتيت والتوقف وعدم الاتساق . وقد تفقد غايتها تحت تأثير وجهة النظر الخاصة بالمضمون ذاته . وفى العادة تتحرك المعرفة بأكملها فى مجال العمل كما تتحرك فى مجال العلم . وقد أصدر الحكم

العلمي بشأن إحدى المسائل وأؤكده بأكمل الثقة والاقتناع ويكون رغم ذلك خاطئاً . ومن هذه النقطة أيضاً تجرى عملية التقدم الجدلية فى الأخلاق . إذ ينفر الضمير من الوحدة الموضوعية لمجموعة عناصره و ينحصر فى إطار الوحدة الذاتية . وحيثما انفردت الذاتية بتغطية الخلاف الحقيقى دون استعانة بالتطور الموضوعى كانت شراً من وجهة النظر الأخلاقية . أى أن مبدأ الشر الأخلاقى هو مبدأ الضمير الذى يبلغ درجة الاستقلال الفردى والاستغناء الفردى عن أى اعتبارات موضوعية . وتلك طبيعة الضمير إذا عومل فى إطار الأخلاق معارضاً كل العالم الأخلاقى والاجتماعى . فعندئذ يلقى بالاعتبارات الموضوعية عرض الحائط وتحتل النزوات الفردية المكانة الأولى .

و بهذا تنتقل الأخلاق إلى الموضوعية العملية إن صح هذا التعبير . أى أنها تستحيل هنا إلى علم أخلاق أو أخلاق اجتماعية ممثلة فى كل أوجه المعاش الإنسانى كعضو فى أسرة وفى مجتمع وفى دولة .

الفصل العاشر

الوجود والمعرفة

يتميز النشاط المعرفى فى تقدير هيجل بوضع تفرقة أساسية بين الذات والموضوع فى كل جوانبه وكافة مظاهره . هناك دائماً ذات تعرف وشىء يعرف . وتستدعى المعرفة كلا الطرفين . وتتقدم مشكلة معرفة الشىء إلى الذات مباشرة . ولكن لا يكاد النشاط المعرفى يستحيل إلى مشكلة حتى ينشأ لدينا طرف ثالث للمشكلة وأعنى به الشىء نفسه أو الشىء فى ذاته . ولا نلبث أن نرى أمامنا الأطراف الثلاثة أو الحدود الثلاثة الخاصة بالجدل المعرفى ممثلة فى الذات العارفة والشىء كموضوع المعرفة والشىء فى ذاته .

غير أن الشىء فى ذاته لا يقبل أن يكون موضوعاً للمعرفة من حيث هو شىء فى ذاته يتكشف بدون ظهور كامل . أى أنه لا يظهر فى العادة ظهوراً كاملاً . وقد يبدو من المناسب عندئذ الاستمرار فى النشاط المعرفى حتى نحيل الشىء فى ذاته إلى شىء معروف أو حتى ندركه إدراكنا لشىء بوصفه موضوعاً معرفياً ، لأن ما هو فى ذاته يصبح لذاته فى النشاط المعرفى . أى أننا بعبارة أخرى مطالبون بالاستمرار فى النشاط المعرفى حتى نحقق إحالة الشىء فى ذاته إلى موضوع معرفى ما دام كل ما هو شىء فى ذاته يصبح فى النشاط المعرفى شيئاً لذاته . ولكن ما دام ثمة مجال دائم للمعرفة وما دام النشاط المعرفى يولد باستمرار حداً ثالثاً هو ما هو فى ذاته فأخص ما يميز النشاط المعرفى وصمه بالنسبية المعرفية . أعنى أنه بمجرد تمييز الشىء موضوع المعرفة تمييزاً محدداً يبزغ الشىء المجهول أو الشىء فى ذاته . ويؤدى مجرد وضع شىء كشىء معروف إلى إيجاد نقيضه تلقائياً . وإذن فالنتيجة هى وجود تناقض فى قلب المعرفة . . . فإذا كانت مجرد محاولة معرفة شىء ما

تفرض فى حد ذاتها وبواقع الأمر شيئاً غير قابل لأن يعرف وكان العلم القليل بالشيء أفضل من الجهل به فمن المؤكد أننا نعرف بمجرد معرفتنا بشيء أننا لا نعرف كل شيء وأنه لا يزال أمامنا أشياء كثيرة تتطلب المعرفة . غير أن الإنسان يفرض بحكم تجاوزه لنفسه وجود شيء فى ذاته أو وجود شيء وراء نشاطه الخاص .

وقد سعى هيجل لحل هذا الإشكال . فحاول فى كتابه عن ظاهرية الفكر أن يبين لنا كيف تجاهد الذات العارفة من أجل معرفة موضوعها عن طريق وضعه بوصفه مستقلاً وبوصفه هو نفسه وبوصفه مختلفاً عن نفسه وفى هوية مع نفسه فى وقت واحد .

وعمد هيجل فى الجزء الأول من الكتاب إلى الكلام عن الوعى . وبدت المشكلة التى تناولها فى هذا الجزء مشكلة معرفية بكل معانى الكلمة . فها هنا فى هذا الموضع تجرد الذات نفسها من نشاطها وتحاول جاهدة أن تعرف شيئاً منفصلاً عنها . ولا يلبث هذا الشيء أن يتحقق من هويته بداخل الفهم وبسعى من أجل معرفة نفسه بنفسه .

وقد تبدو المشاكل التى يعالجها هيجل فى مجال الوعى الذاتى لأول وهلة كما لو لم تكن مشاكل معرفية . أعنى أن المجال هنا هو مجال الذات نفسها بحيث تبدو مشاكلها بعيدة عن أن تكون مشاكل معرفية . ويوحى مجال الذات للناظر لأول مرة أنه ليس مجالاً من المجالات التى تطرق فيها الموضوعات المتعلقة بمشاكل المعرفة . وبمجرد إلمام الذات بأن الشيء قد تكون من تلقاء نفسه يتغير طابع نشاطها . فلا تستطيع أن تنظر إلى نفسها كموضوع معرفتها وعلى أنه شيء خارجى بالنسبة إليها أو شيء خارج عنها . لا تستطيع الذات أن تجعل من نفسها موضوعاً معرفياً لنفسها ويكون هذا الموضوع من الخارج . فى هذه الحالة تصبح الذات وعياً بنفسها وعدم وعى بذاتها .

فإذا نشطت الذات أو تحتم عليها أن تنشط أدت معرفتها لنفسها إلى خواء

الأنا = الأنا أو الأنا المعادلة للأنا أو أنا أكون أنا . وإذا شاءت بعدئذ أن تحصل على مضمون لذاتها الفارغة لزم عليها أن تحصل على موضوع خارجي ليكون موضوعاً لها . أما هنا فى هذه الحالة فالشيء الخارجى لن يكون إلا هى نفسها . ولذلك لا ينبغى استيعابه مباشرة لأنه لا يوجد فى هذا الموضوع شيء يمكن استيعابه بالطريق المباشر .

غير أنه من الضرورى أن تعثر الذات على موضوع خارجي عنها . وتتحول مشكلة معرفة الشيء الخارجي إلى نشاط لا نهائى من أجل جعل الشيء مساوياً للأنا . ومن الضرورى أن ينال الشيء الخارجى ضرب من الحذف . لابد أن يحذف الشيء الخارجى فى هذه الحالة وإن كان معنى ذلك بالنسبة إلى الذات فقدها لأى مضمون وبالتالى لأى حقيقة . وبينما يعمد نشاط الأنا فى الوعى إلى تعطيل استيعاب الذات للشيء فعلى العكس من ذلك يكون الشيء نفسه فى الوعى الذاتى مصدر تعطيل استيعاب الذات لنفسها استيعاباً خالصاً .

فالذات تبغى أولاً استيعاب الشيء استيعاباً مباشراً ثم إدراكه بعد ذلك ثم بناؤه فى النهاية ابتداء من القوانين . وتوجد طرائق مختلفة لمعرفة الشيء ولكنها تحتفظ كلها بصفة مشتركة وهى تجاهل النشاط المعرفى أو استبعاده .

أما فى الوعى الذاتى فالموقف يختلف اختلافاً عكسياً . إذ يصبح النشاط المعرفى أهم شيء . ولكن من الصعب أن نسمى هذا النشاط معرفة لأنه من الضرورى الاحتفاظ بالشيء موضوع النشاط المعرفى بينما تسعى الذات فى الوعى الذاتى لحذف الشيء الخارجى . أى أن كل خارجية فى الشيء يجب أن تحذف فى حالة معرفة الذات لنفسها . وعلى ذلك يستحيل نشاط المعرفة فى الوعى الذاتى إلى نشاط من أجل حذف الشيء .

ومن الضرورى قبل كل شيء أن نعرف ما الذى كان يقصده هيجل بالوعى وما كان يقصده كوعى ذاتى .

لا شك أن المقصود هنا هو الذات البسيطة أو الساذجة التى لم تصل بعد

إلى مرتبة العقل . والذات هنا من السذاجة بحيث لا تحمل أنواع تجاربها المختلفة بعضها على بعضها الآخر . أى أنها لا ترى هنا سبيلاً للنقلة بين بعضها البعض . ولكن ليست هذه الذات هى ذات الحس المشترك لأن هذه التجارب المختلفة ليست متكافئة معها . أى أن التجارب أرفع من الحس المشترك شأناً لأن هذه التجارب هى المراحل الضرورية للاستعادة الفكرية . أو هى تضع نفسها فى مستوى آخر بالمرة عن مستوى الحس المشترك . تلزم التجارب نفسها بخطة أخرى سوى خطة الحس المشترك لأنه لا يفكر فى نشاطه الخاص بينما تكون هى نفسها ذلك التفكير على وجه التحديد .

وينبغى أن ندرك من ثم أن ظاهريات الفكر لا تناظرها بحال من الأحوال تجربة الحس المشترك الخالصة لأن الظاهريات هى نفسها تلك الاستعادة الفكرية . ولا يعنى ذلك بطبيعة الحال أن الظاهريات معدومة الصلة بالحس المشترك . وإنما هى على العكس من ذلك نفس التجربة التى يقوم بها الحس المشترك عندما يبدأ فى تأمل نشاطه . وهو يطمع فى التحكم والسيطرة على نشاطه من أجل تحسينه . وسيعد ما يريده بمثابة المعطى أول الأمر وسيشغل نفسه بإرضاء نفسه بتكييف الشىء مع هذا المعطى . إنما تكمن المشكلة الكبرى فى معرفة ما هى هذه الأشياء .

ولكن تتضمن معرفة هذه الأشياء الإرادة أو الرغبة . وعلى ذلك تؤدى معرفة الأشياء فى الواقع إلى معرفة الذات . أى أن مشكلات الإرادة ومشكلات المعرفة لا ينظر إلى كل منها منفصلاً عن الآخر فى نظر . لا يرى هيجل انفصالا بين مشكلات الإرادة والمعرفة لأن معرفة الأشياء تؤدى إلى معرفة الذات التى هى نفسها مشكلة الإرادة . ولهذا السبب كان الحس المشترك نفسه نقطة الابتداء فى ظاهريات الفكر . ولكن تجاوزه يتحقق منذ الوعى الحسى . غير أن هذا التجاوز ضرب من السقوط المتقدم على تجاوز الحس المشترك الحقيقى . والذات هنا إما أكثر ارتفاعاً أو أكثر انخفاضاً من الحس المشترك .

ونحب الآن قبل أن نسرد موقف هيجل من مسائل المعرفة أن نشير إلى تفرقة مشهورة بين ما هو لذاته وما هو فى ذاته . فما هو لذاته Pour soi وما هو فى ذاته en soi هى تفرقة وضعها هيدجر بين الأشياء الكائنة والوجود الإنسانى . واعتمد سارتر عليها كل الاعتماد فعين الأولى بأنها ملاء ثابت ليس فيه من الدنيا الديناميكية شىء ولا يختلط بغير ذاته ولا يكون إلا ماثلاً على الحال الذى هو عليه . الوجود فى ذاته حسب اصطلاح الوجودية هو وجود الأشياء والموضوعات كالشجرة والجبل .

أما الوجود الإنسانى أى ما هو لذاته فيصفه سارتر بالتغير وعدم التماسك . فهو على نقيض الأول[1] .

ولكن هيجل كان قد استخدم هذين التعبيرين بطريقة مختلفة بعض الشىء . فالشىء فى ذاته هو نفسه عند كل من هيجل وسارتر . أما الشىء لذاته فيعنى عند هيجل لا الوجود الإنسانى نفسه كما هو الحال عند سارتر وإنما يعنى الجانب المدرك من الشىء أو الشىء من حيث هو مدرك حسى .

أى أن هيجل يميز بعبارة أخرى بين الشىء من حيث هو فى ذاته ومن حيث هو شىء يخضع للمعرفة أو من حيث موضوع للمعرفة . وفى الشىء جانب لا تتعلق به معرفتنا وهو الشىء فى ذاته وجانب آخر يكون موضوعاً للمعرفة والإدراك وهو الشىء لذاته أو الشىء كما نراه für uns . والواقع أن هذه التفرقة تمثل لدى هيجل الصيرورة المستمرة للشىء فى تصوره وتفسيره . فهو يصور العبور من مرحلة معرفية إلى مرحلة أخرى بوصفه عبوراً من الشىء فى ذاته إلى الشىء لذاته . وكأنه يصور انتقال الشىء من وجوده بالإمكان إلى وجوده الموضوعى .

وليس الشىء فى ذاته مجرد صيرورة نحو اللانهائى الذى يضع أمامنا المشكلة المعرفية التى لا تقبل الحل . إذ أننا نرمق ظهور الشىء فى ذاته لأننا نتمكن فعلاً من رؤية تجربة الذات . ويقوم الشىء فى ذاته بمثابة المحرك لهذا الجدل

---

(١) الديدى : الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة ص ١٧٦ .

الكامن وراء ظهر الذات وإن كان مرئيًّا بالنسبة إلينا . فهو همزة الوصل بين الحالات المنوعة من التجارب ولا تراه الذات وإنما نراه نحن فقط لأننا خضنا سلفاً هذا الطريق ومررنا به .

واسم محرك هذا الجدل فى تعريف هيجل هو العلم أو المنطق[١] .

وذاك تعريف رئيسى فى الواقع . فالمنطق هو إذن الحركة البحتة أو الصيرورة أو هو ضرورة التجربة . ولعل هذا هو سر نظرتنا الرئيسية فى هذا البحث إلى علم التاريخ بوصفه أشمل حقيقة فى النسق الفلسفى الهيجلى . وهو أيضاً سر تركيزنا على التفسير التاريخى لفلسفة هيجل .

ويظهر الشىء فى ذاته والشىء كما يبدو لنا An und für sich فى كتاب ظاهرية الفكر بمثابة الوجه المنطقى للبحث بأكمله . ولا نلبث أن نكتشف بين دفتى هذا البحث الهيجلى وجود كلية الإدراك خلف الاستيعاب المباشر لليقين الحسى كما نرى نشاط الذات الخلفى وراء تجربة الذات للشىء أى فى الوعى أو ما نسميه عادة بالشعور . أى أننا نلمح فى الوعى الذاتى الذى يكون هو نفسه موضوع نفسه الوجود الكامن وراء ظهره الذى يبدو كآخر ويشرع فى إثارته ويلزم القضاء عليه . وبمجرد حذف الذات لموضوعها فى النهاية بطريقة جدلية أى بمجرد إلحاق الشىء بالذات بعد محو استقلاله تصبح الذات هى العقل .

ويختفى من العقل الانفصال القائم بين الذات « والشىء أو الموضوع » . فالذات تعرف « موضوعها أو شيئها » وتصير ذاتاً عارفة بمعنى الكلمة . ويبدو أن الفرق بين الشىء فى ذاته والشىء لذاته يختفى أيضاً هاهنا . على أن الذات لا تعرف نشاطها الخاص . وتعتقد أنها تعرف الأشياء المحسوسة المعارضة للأنا أو التى توجد فى مقابل الأنا .

إلا أن نشاط الذات الخاص هنا يثبت لنا فى ذاته أو بمقتضى تجاربه أنها تعرف نفسها فى الأشياء . وذلك لأنها تعرف الأشياء . . . فتحيل طابعها الحسى

---

(١) Hegel : La phénoménologie de l'esprit, p. 77.

إلى تصورات وتثبت لنا فى الواقع أن الأشياء لا حقيقة لها إلا كتصورات أو كتصور « أنا » .

وينشئ الشىء فى ذاته an sich الرابطة أو الصيرورة الخاصة بهذه التجارب ويحيل هذه الظاهرية رغم كل شىء إلى علم . إذ يعتقد العقل الملاحظ أنه بصدد عملية مع نفسه وحسب ، ولكنه لا يلبث أن يكتشف خلال تجاربه الخاصة أنه هو نفسه موضوع نفسه بحكم كونه عقلاً ذا فاعلية .

والعقل ذو الفاعلية هو أيضاً يعتقد أنه يواجه نفسه فقط غير أن الأشياء تصبح أساسية وهامة بالنسبة إليه.

وعلى ذلك فالعقل هو الفردية التى تكون حقيقية فى ذاتها ولذاتها . وما هو فى ذاته الذى كان أول الامر هو نفسه ثم أصبح الأشياء يعمد إلى الاتحاد بما هو لذاته جدلياً . وهذا « الما لذاته » أيضاً كان عبارة عن الأشياء أول الأمر ثم أصبح هو نفسه . ولذلك يصعب على الفردية أن تصبح هى نفسها حقيقة فى ذاتها ولذاتها إلا فى نهاية تطورها . ففى نهاية تطورها تصبح الفردية العقل الذاتى الموضوعى أصبح الآن لذاته أو مكشوفاً مرئياً .

ويستحضر الفكر بقدومه ضرباً جديداً من التجربة . أو قل إن نوعاً جديداً من التجربة يستحدثه الفكر بقدومه . أو على الأصح تبدأ تجربة جديدة فى الظهور مع ظهور بشائر الفكر ومستوياته . وتلك هى الأنظمة أو الهيئات الاجتماعية التى تكون بمثابة المظاهر الموضوعية للنشاط الذاتى . ونلمس خلال تطور هذه الأنظمة ظهور ما هو فى ذاته من جديد . وهو بمثابة المحرك لهذا التطور ويجعله تطوراً بالمعنى الحقيقى .

وهذا التطور هو نفسه التاريخ . . . لا التاريخ الوضعى الزمنى وإنما تاريخ الفكر أى التاريخ الذى ينمى نفسه . فما هو فى ذاته يمثل صيرورته الخاصة به .

ومن المهم أن نلاحظ أن هيجل يؤكد توزع المعرفة ابتداء من فكرة التوسط . فالفكر إذا شاء أن يعرف نفسه مباشرة كان سبيله إلى ذلك الدين . وإذا شاء أن

يسلك الطريق غير المباشر أو أن يعرف نفسه بطريقة غير مباشرة كان سبيله إلى ذلك العلم أو ما يسميه هيجل بالفلسفة . فالدين يتحقق بوصفه معرفة الفكر لنفسه مباشرة والعلم أو ما هو فى نظره الفلسفة يتحقق بوصفه معرفة الفكر لنفسه بطريقة التوسط أو اللامباشرة . ومن ثم نبلغ المعرفة المطلقة .

ونحن نعرف من أول الأمر أن الطريق الذى اختطه هيجل هو طريق المنطق والميتافيزيقا لا طريق نظرية المعرفة. غير أننا نكون مخطئين لو تصورنا هيجل بغير تأسيس لنظرية المعرفة أيضاً فيما أسس له من العلوم والمعارف. أعنى أن هيجل وضع أسساً ثابتة تحدد معالم نظرية معرفية واضحة وإن تداخلت معها نظرية الوجود .

وكان كانط قد استهدى فى بحثه المعرفى حول شروط العالم المعقول بثنائية واضحة محددة بين الذات والموضوع . وصارت الكلية والصورية تعزى وفقاً لهذه الثنائية إلى الذات بينما تعزى الجزئية والمضمون إلى الموضوع . أى أن كانط حدد ثنائية الذات والموضوع أولاً ضمن شروط المعرفة ثم جعل الكلية والصورية من الذات وجعل الجزئية والمضمون من الشىء أو الموضوع الخارجى . فإذا ظهرت بعض عوارض الكلية فى التجربة كانت من خلق الذات نفسها أو من إضافات العقل .

وهنا انفصل هيجل عن كانط . أى أن هيجل جعل نقطة البدء الفلسفية لنظرية المعرفة عنده رفضه لهذا الموقف الكانطى . وذلك لأن تفرقة كانط بين الذاتى والموضوعى تتفق وتتلاءم مع موقف كانط فى تمييزه للمعرفة مما يتعدى نطاق المعروفة . ورغم أن ما أضافه كانط إلى المعرفة يتلخص فى المعنى الجديد الذى أسبغه على الموضوعية بوضعها فى إطار التجربة فإنه يستبقى فى خلفية منظوره الخاص مفهومه الأصيل عن الموضوعى بوصفه مستقلاً وأعلى من مستوى الذاتية . أى أن الذاتية لا تبلغه .

وهذا هو ما لا يوافق عليه هيجل . أى أن هيجل يعد هذه التفرقة غير ذات معنى على الإطلاق . ويعد الشىء الذى لا يعرف أو اللامعروف من أشد

المفهومات عبثية فى نظره . بل يعد هيجل اللامعروف مجرد تناقض فى الحدود .

والتفرقة الوحيدة المقبولة بين الذاتى والموضوعى هى التى تنحصر فى حقل المعرفة . فهذه التفرقة تميز المضامين بعضها من بعض فى حقل المعرفة ولا تفصل المعروف عن اللامعروف أو ما يعرف عما لا يعرف . وعندما يختفى الشىء فى ذاته كشىء وراء رؤية الذات يضيع كل تعارض بين الجانبين المظهرى أو الموضوعى وبين هذا الشىء . ومن هنا تطورت الموضوعية المظهرية التى كان كانط قد أقامها بداخل التجربة ونمت عند هيجل بحيث أصبحت الواقع الحقيقى الموضوعى .

وأدى هذا الاختلاف البسيط فى الوضع إلى اختلاف وتغيير وتحول هائل من حيث المضمون ، وكان كانط قد اقتصر على تعيين المبادئ الأساسية التى تجعل التجربة فى حكم الممكنة وحدد عددها فى شكل إثنتى عشرة مقولة . فدفع هيجل بالتحليل إلى أبعد من ذلك لأنه اكتشف الصلة بين المبادىء المنطقية ومبادئ الفهم أو المقولات . أعنى أن هيجل استطاع أن يتبين أن المبادئ المنطقية تواصل سيرها ممثلة فى المقولات وفى مبادئ الفهم ، إما إلى ما يعلو عليها أو ما يظل دونها . ولهذا يحل البناء الواعى المدروس الذى أقامه هيجل فى منطقه محل قائمة كانط المحدودة الخاصة بالمقولات .

وإذا كان كانط قد اكتشف العنصر القبلى apriori فى التجربة واعتبرها ضرباً من الكلية التى تتجاوز المعطى وذهب بعد ذلك إلى عقد هوية بينها وبين الذاتية أو الإضافة العقلية أو الخلق العقلى نفسه فإن هيجل تعمد إقصاء الموقف بأكمله واستبعده تماماً . وكان من أهم الحجج التى اعتمد عليها أن هذه المبادىء تنطبق على موضوع المعرفة سواء كان ذاتاً أو شيئاً . فهذه المبادىء بالتأكيد مبادئ الفكر كما أنها أيضاً مبادئ العالم الخارجى . وهى تتسلل إلى ما وراء التعارض بين الذات والموضوع وتميز كل التجارب بطابعها ولا يليق بها اسم المبادئ العقلية أكثر مما يناسبها اسم قوانين الطبيعة . ومن هنا كان انصراف هيجل إلى تناوله للعالم كموضوع معرفى وإلى فحصه للذات العارفة التى تستوعب الأشياء .

وكانت وجهة نظره الحقيقية ملخصة فى موقف واضح محدد . إذ كان يتعمد أولاً تخليص العالم من أسر الشعور الفردى الباطن . ويعد منهجه إلى ذلك مفتوحاً وعقلياً معاً . فهو يهدف أساساً إلى اعتبار طبيعة الذات العارفة فى الأصل جزءاً من العالم . ويعد هيجل المبادىء المكونة للفكر العقلى نفس المبادىء المكونة لما يستوعبه ذلك الفكر العقلى. ولهذا كان صحيحاً أن يقال إن طبيعة العقل كما يبرزها هيجل هى ضرب من تحليل أو إعادة بناء المعرفة الخاصة بمبادئ الأشياء . غير أنه من الضرورى مراعاة تفرقة بسيطة مؤداها أن تطور المخطط غير المحدد للعقل ليس هو نفسه تحليلاً للحقيقة أو تحليلاً للعقل نفسه . ولا شك أن المنطق ازداد تعقيداً نتيجة لهذا الموقف الذى نتج عن مد مضمونه وتوسيع رقعة محتواه ليشمل طبيعة الأشياء نفسها . بل ولابد من مراعاة أن التعليم من نظام متقدم وسابق على نظام الفكر العقلى[1] .

ونحن نعيش عادة قبل أن نتأمل الحياة ولا غنى لنا عن تجربة واسعة من أجل تحصيل معنى التجربة . وأبدى هيجل من ثم احتقاره للتأمل الخيالى والصورية البحتة . وظلت التجربة أو الواقعة أساس كل فكر وكل علم فى نظره .

على أن التجربة ليست سوى مجرد ابتداء . وليس المعطى صدقاً نهائياً أو العمل الكامل النهائى الذى يستحق وحده أن يسمى حقيقة . بل المعطى هو مجرد ما لسنا نعرف ماذا هو . أو هو ما لا نعرف أى شىء يكون . ويقوم الفكر بتفسير المعطى من أجل حل المشكلة . وليس مضمون المنطق نفسه إلا هذا التوالى للمبادئ العامة التى نسعى عن طريقها لتفسير المعطى فى وضعه ذاك .

وأهم ما ينبغى أن نشير إليه ونلح فى تأثيره هو أن هيجل كان يعترف أصلاً بالجانب الموضوعى إلى جانب إدراكه لنشاط الفكر . ويتعلق الأمر هنا بالقوانين والمبادئ التى تنشىء العالم وتشارك فى تكوينه . ألا وهى ما تحتوى عليه الأشياء

---

(١) Hegel : Enzyklopädie ** 6-9.

أو ما يجب أن تحتوى عليه إذا أريد أن تنشىء عالماً معقولاً . وما ليس معقولاً لا يعد من العالم فى شىء . والواقع أننا بذلك لا نكون أمام شيئين مختلفين هما الفكر والعالم . بل نحن ها هنا بإزاء المبادىء الأساسية للمحتوى المعقول الخاص بالفكر العقلى . والاتفاق بين كلا الوجهين يعتمد على الاتفاق بين مبادئهما .

ومن المعروف فيما سبق أن ذكرناه أن هيجل اصطنع مبدأ جدلياً مستحدثاً يقوم مقام المنهج والفلسفة معاً . وليس المنطق الجدلى المعروض فى « ظاهرية الفكر » منطق الحدودالمجردة أو المقولات المفرغة ،وإنما هو منطق النماذج المنوعة من التجربة الإنسانية . ولهذا عمد هيجل إلى استحداث مفهومات حارة تحل محل التصورات وعمد إلى تحويل المقولات العقلية إلى موجودات من لحم ودم[1] .

ولا بد من ملاحظة أن هيجل ينطلق كالمعتاد فى منهجه هنا من أكثر المبادئ الخاصة بالفكر الممكن خواء فى اتجاه أكثرها حياة وملاء . أى أنه يشرع فى عمله من الأسفل إلا الأعلى .

ونظل فى غير أرض الفلسفة إلى أن نصبح ملمين بالكل الموحد . وذلك لأننا لا نستطيع قبل ذلك أن نتتبع تداخل وتشابك مبادىء التجربة . ويمضى نظام العملية الجدلية مستهدياً دواماً بوعى حاضر على الدوام بأعلى المراحل . وقد لا نعرف أول الأمر أن المبدأ الذى نستخدمه هو الذى يتعلق بحقيقة مفردة . فنحن نبدأ عادة بأدنى وأفقر طريقة ممكنة لتمييز الطابع الخاص بالأشياء ونعبر عنه صعوداً إلى مواقف فكرية أكثر عينية ومثولاً ، ونستطيع أن نرمق هذا النظام بطريقتين . أعنى أنه عملية من المجرد إلى العينى الماثل أولاً وحركة من الخارج إلى الداخل ثانياً . ولهذا يتركز جهد الفكر أولاً فى الاختصاص بشىء واحد فى كل مرة وتكون الوحدات التى يفرضها الفكر عندئذ على الأشياء مفككة وغير مترابطة وتشير إشارة ضئيلة إلى القليل جداً من علاقات الأشياء بعضها ببعض .

---

(١) Seth (A.) : Hegelianism and Personality, p. 132 (1897).

وكلما نهض الفكر فى مجاله صارت مبادئه أكثر عينية لأنها تستحوذ على الغنى والوفرة والعمق . أى أن المبادىء تصير قادرة أكثر فأكثر على التعبير عن الشيء على نحو أصدق . أو بعبارة أخرى تصبح المبادىء قادرة على تقديم وتوضيح علاقاتها بسياقها و بكل النسق الذى تمثل جزءاً من أجزائه بصورة متكافئة. ولهذا السبب نفسه يستخدم هيجل هنا لفظة « عينى ماثل » .

ليس هذا فحسب . بل إن الحركة تذهب من ناحية أخرى نحو القوة المحركة . وذلك أن المقولات السفلى مجردة لسبب واضح وهو أنها خارجية . وتقع معظم الحقيقة فى دائرة هذا الإطار . وتتقدم الأشياء كلاً على انفراد، ولا يستطيع الفكر حتى آنئذ أن يرى كيف يحدد كل شيء على حدة طبيعة الأشياء الأخرى ويدخل فى وجودها . والحل الذى يلجأ إليه هيجل هنا هو أن الفكر فى مثل هذا الوضع ينتقل إلى نقيضه . فالمنطق هو الوحدة فى الاختلاف .

والحق أن الجدل هو بهذه الصورة تطور العقل من الداخل ، وتمثل قوته المتحركة فوق ذلك تضمن الكل الموحد فى كل جزء على حدة والاستمرار النسقى الخاص بالعالم كموضوع للمعرفة .

ونذكر القارئ هنا بما سبق أن أشرنا إليه من تقسيم هيجل منطقه إلى ثلاثة أقسام . الأول يتعلق بمقولات الوجود والثانى يتعلق بمقولات الماهية والثالث يتعلق بمقولات التصور أو الفكرة الماهوية . ومن الضروري أيضاً أن نشير إلى أن هذه الأقسام تمثل ثلاثة أساليب أو طرق أساسية تتقدم بها الوحدة والاختلاف إلى الفكر .

والصدق الكامل فى رأى هيجل هو الذي يهيئ كل وجه من أوجه العالم المعقول بحيث يصبح فى انسجام عميق مع كل ما عداه ويحتوى فى باطنه على إشارة إلى الكل .

ويكمن برهان هيجل على ذلك فى الجدل الكامل . بمعنى أن تضمن الكل الموحد فى كل وجه أو جزء تضمناً تاماً لا يتضح على أعظم نحو حتى آخر الشوط

فى مرحلة الماهية . وذلك لسببين أولهما أن الحقيقة لا يمكن أن تظهر خلال مقولات الوجود المجردة وثانيهما أن مقولات الماهية تدعو إلى اختفاء البساطة الزائفة وخارجية الفكر . إذ لا يلبث المفكر أن يلاحظ فروقاً بين ملامح المظهر وملامح الماهية . والمظهر الخارجى المرئى لأى شيء ليس كل حقيقة ذلك الشيء . وتوجد الوحدة والدوام وراء هذا المظهر المعروض . أى توجد الماهية خلفه . وكلما تقدمنا فى سلسلة المقولات على هذا النحو نكتشف شيئاً فشيئاً أن الأشياء متشابكة متداخلة . ولا يتعلق كلامنا بالصدق كاملاً عندما نؤكد أن الشيء هو نفسه . إذ أن الشيء مرتبط ومشدود أيضاً إلى بقية الكون ويحتوى على تضمنات الكل الموحد فى داخل أركان وجوده الأربعة .

ولنضرب مثلاً لذلك بالشيئية . فهذه الشيئية هى المقولة العادية للفكر وإن لم تكن بالبساطة التى تظهر فيها لأول وهلة . ويحاول هيجل أن يفرض الهوية على هذه الشيئية وعلى مبدأ الإدراك الحسى . وقد نلاحظ أن الشيء ليس صفة بسيطة . وإنما هوشمول من نوع ما ، وهو شمول فى علاقة بالاختلافات . وذلك لأنه شيء ذو صفات وخصائص مختلفة . وتتميز كل خاصية عما عداها ولكل منها وجود خاص بها ولا يؤدى إلى تعديل الصفات الأخرى أو التأثير فيها . أعنى أن كل صفة مستقلة ولا تجور على ما عداها . وتقع كل خاصية بجوار غيرها كما لو كانت أيها لا تؤثر ولا تلمس سواها من الصفات والخصائص . وتسمى العلاقة بينها علاقة عدم مبالاة . ولكن رغم ذلك تحضر كلها معاً فى نفس الوقت . وليس الشيء مجرد حصيلة مجتمعة من الصفات التى يوجد كل منها منعزلاً تمام الانعزال .

وحاول هيجل فى ظاهرية الفكر وفى دائرة معارف العلوم الفلسفية أن يؤكد أن ما هو مباشر ليس سوى نقطة ابتداء النشاط . وجود المباشر هو مجرد نقطة أولى فى النشاط والحركة الجدلية . أى أنها تعد بمثابة مرحلة أولى دائمة ، وعلامة على بزوغ الحركة الجدلية .

وعلى ذلك فهذه المرتبة هى فى الظاهرية المتعلقة بالعلاقة بين الذات والموضوع بمثابة المرتبة التى تتميز فيها الذات من الموضوع . وهذه هى المرتبة الأولى أو القاعدة المباشرة لكل ظاهرية الفكر . وسبب ذلك أن تطور المعرفة المظهرية ينجم عنها ويصدر منها . . أى أن هذه المرحلة هى التى تحدد مبدئياً الفارق الأساسى المعرفى بين الذات والموضوع وبين الذات العارفة وموضوع المعرفة على نحو ما قلنا من قبل .

ولكن من جهة أخرى نلاحظ أن المعرفة فى حد ذاتها تفترض مقدماً هوية معينة بين الذات والموضوع . وهذه هى الهوية التى تسمح بعد ذلك بربط الاختلافات بالمعرفة وإقامة العلاقات بينها وبين المعرفة .

وعلى ذلك فلدينا أولاً وقبل كل شىء الاختلاف المباشر والهوية المباشرة . وكلاهما يعطى معرفة مباشرة . فالذات المباشرة تعرف موضوعاً مباشراً . وبمجرد تميز الذات من الموضوع وابتداء التجربة بمعناها الصحيح تحاول الذات من تلقاء نفسها الاحتفاظ بهذا التميز والإبقاء عليه لعدم العودة إلى السقوط فى مرحلة الاختلاط بين الذات والموضوع السابقة .

ويلاحظ أيضاً فوق هذا أن الانفصال بين الذات والموضوع هو انفصال مباشر رغم ذلك ولا ينتابه أى تطور أو نمو . أى أن الانفصال بين الذات والموضوع ليس انفصالاً نامياً . وأساس هذا الانفصال هو الوحدة المباشرة أو الهوية . وهى هوية مصدرها الأساسى الزمان والمكان .

وكان هيجل قد تناول موضوع الشيئية بالتحليل فى كتابه عن المنطق ولكن بطريقة أكثر تجريداً وأميل إلى التجريد. وهو يتناول هنالك شكل الوحدة بدون إشارة إلى حالة التجربة العينية التى تتبدى فيها تلك الوحدة .

أما فى ظاهرية الفكر فيعيد هيجل مناقشة الموضوع على نحو عابر حين يقول :

« هذا الملح هو مجرد « هنا » Hic وهو فى نفس الوقت متعدد الجوانب . فهو أبيض وهو كذلك لاذع وهو أيضاً مكعب الشكل وله فوق ذلك وزن معين وهكذا إلى آخره . وتوجد كل هذه الخصائص العديدة مع بعضها البعض فى هذه الـ « هنا » وحدها و يتداخل كل منها فى الأخرى . وليس لأى من هذه الخصائص « هنا » أخرى مغايرة لما عداها . وكل منها موجود فى كل مكان فى نفس « هنا » حيث توجد الخصائص الأخرى . ولا يؤثر كل منها فيما عداها من الخصائص فى تداخلها فيما بين بعضها البعض فى نفس الوقت دون أن تتقاسمها« هنا » مختلفة كثيرة . وكون الملح أبيض لا يؤثر أو يغير من شكله المكعب الخاص به ولا يؤثر فوق هذا على حافات شكله الحادة وما إلى ذلك . على العكس من ذلك يعد كل منها مجرد علاقة بنفس الشىء وتدع ما عداها بمفرده وتقوم بينها و بين هذه علاقة لكونها موجودة أيضاً معها جميعاً . وهى علاقة اللامبالاة . وهذه الإضافة أيضاً فى نفسها كلية بحتة أى الوسيط أو الشيئية نفسها جامعة بينها كلها مع بعضها البعض »(١) .

وأكثر من ذلك أن الخصائص والصفات الخاصة بالشىء يختلف بعضها عن بعض . ومن شأن هذا أن يتضمن وقوف هذه الصفات على علاقة بعضها ببعض . ولو بقيت هذه الصفات فى حالة لامبالاة وحسب لما أمكن تمييزها لأنها لن تكون صفات محددة . ومن هنا يمكن القول بأن صفات الشىء ينطوى وجودها على تعارض أولى بعضها إزاء بعض . ولكن حين يحتفظ الشىء بصفاته نجده يضيف وجهاً آخر إليها . أى أنه يصبح أكثر من مجرد معية الصفات أو من تداخل الصفات فيما بين بعضها البعض . وبقدر ما لا تدع عملية تمييز الصفات بعضها من بعض هذه الصفات نفسها فى حالة اللامبالاة وتعمد إلى استبعاد إحداها من الأخرى ونفيها بالفعل يتحقق وجودها خارج الوسيط البسيط . وليس هذا بالتالى مجرد« أيضاً » أى مجرد وحدة لا تبالى بما يقع بداخلها

---

(١) Hegel : La phénoménologie de l'esprit, p. 94.

بل هو وحدة رافضة طاردة واحدة[1].

وعلى ذلك فالشيئية تتضمن حيوية معينة . فهى تندفع دونها أو تستبعد عنها الخصائص والصفات التى لا تنتمى إليها وتستمسك استمساكاً قوياً بصفاتها وخصائصها التى تخصها هى نفسها . والشيئية تزيد بعض الشىء عن مجموع خصائصها أو عن الحيز الذى تشغله هذه الخصائص والصفات . أو قل إنها شىء وراء هذه الصفات أو شىء يملك هذه الصفات ويرفض حيازة ما عداها . وذلك أنها ماهية . ولفظة الماهية هى تعريف المطلق .

والخلاصة أن الأمر فى الشعور يتم على أساس أن الشىء ينمو ويتطور خلال نشاط الذات بينما تصير الذات فعالة ومؤثرة خلال نمو الشىء . غير أن جدل الإدراك يؤدى إلى الكلى غير المشروط الذى يستحيل إلى موضوع للفهم . وهذا الكلى هو الوحدة الموضوعية للفروق والاختلافات . بل هو أساس النشاط والإيجابية الإنسانية بعامة ويسبق تشكيل كل نشاط عضوى . ولعلنا نختم كلامنا هنا فى عبارة بقولنا عن هيجل إن العقل الإنسانى يرى نفسه فى الأشياء وكأنه يبحث عن نفسه حين يقوم بملاحظة تلك الأشياء .

ومن هنا قيل عن هيجل إنه يرفض الذاتية المعرفية الخالصة ويرفض الصورية البحتة على نحو ما تمثلت فى الفلسفة الكانطية ويتمسك بالذاتية الواقعية المبنية على الارتباط الحيوى بالواقع الجارى بالفعل .

---

(١) Hegel : La phànoménologie de l'esprit, p. 97.

الفصل الحادى عشر

فلسفة الجمال

كان يقال عن هيجل إن الصعوبة الكبرى التى تواجه كل قارىء لفلسفته هى استحالة التوحيد بين شكل فلسفته وبين مضمونها . والواقع أن شكل هذه الفلسفة يتحدد من جانبين أولهما لغته التى تشبه لغة أصحاب الفرق والطوائف الخاصة المقفلة على نفسها وثانيهما أسلوبه الذى يتميز بالدسامة والحشد الضخم والوفرة والامتلاء .

فمن الجانب الأول نلاحظ أن نسقه الفكرى كان أشبه بالمنشور الدورى المعبر عنه بلغة خاصة يصعب استخدام غيرها فى أداء المعنى الذى تشير إليه . أى أن نسقه الفلسفى منسوج نسجاً باللغة التى كتبها هيجل . ولا غنى عن معرفة وإلمام سابق بالمذهب أو بالنسق الفلسفى الهيجلى من أجل توضيح وفهم المعانى الخاصة بألفاظه . ولكن من ناحية أخرى نجد صعوبة كبرى فى فهم النسق نفسه بغير استخدام ألفاظه وأدائه بنفس عباراته . وإذا حاول المرء أن ينقل إلى الآخرين روح هذه الفلسفة الهيجيلة بطريقة غير حرفية لم تواته الدقة اللازمة فى أدائها . وإذا حاول المرء الإبقاء على حرفيتها تخلى بالضرورة عن المفهومية أو سهولة الفهم .

ومن الجانب الثانى نلاحظ أن ألفاظ هيجل وتعبيراته محملة دواماً بحشد من المعنى . وتسبب ذلك فى صعوبات كثيرة . ولعلنا نضرب هنا مثلاً بفعل Aufheben الذى يقوم مقام كلمة السر فى أغلب مواضع الفلسفة الهيجلية ويصعب رغم ذلك تحديد معناه تحديداً قاطعاً . إذ يعنى هذا الفعل كلاً من « الحذف » أو « الرفع » أو « الاحتفاظ والإبقاء » على شىء ما فضلاً عن معان أخرى عديدة .

ومن الواضح أن كل هذه المعانى ليست مترادفة . وهى تفهم عادة من السياق أو المجال الذى يستخدم فيه الفعل . غير أن هذا السياق أو المجال ليس عادياً بحيث يحدد معنى الفعل فى كل سياق تحديداً قاطعاً وبحيث يفرض دلالة معينة .

ولا شك أن من أسباب انصراف الكثيرين عن تقدير وتحليل فلسفة هيجل الجمالية وجود هذه الظاهرة المعقدة فى مجموع فلسفته . ومن الصعب بلوغ مرحلة الوضوح الكامل فى فلسفة هيجل الجمالية . غير أننا سنحاول هنا وضعها فى سياقها المناسب وتقريب أفكارها وفقاً لدلالة الألفاظ من حيث ارتباطها بالسياق النسقى الهيجلى نفسه .

ويهمنا من مبدأ الأمر أن نلاحظ أن فلسفة الجمال الهيجلية ليست فلسفة الشىء الجميل وإنما هى فلسفة الفن ذاته . بمعنى أنه لا يحدد الجمال وإنما يحدد الفن الجميل . وهنا تكمن المشكلة فى الواقع لأن الفن يكون على حالين : يكون أشياء ويكون أفكاراً . بينما ليس بالضرورة أن يكون ما يوصف بالجمال فى حد ذاته فكراً .

وهناك مستويان فى الواقع لفلسفة الفن ، فهى إما أن تكون فلسفة تلقائية فتؤدى تحليلها للعمل الفنى فى حد ذاته دون نظرة مسبقة ودون حمل فلسفى ثقيل تنوء به . فتكون مجرد تحليل دقيق لمشاهد فنية بعد إعمال العقل فى تفسير منظورها ومداها الفكرى الكامن خلفها . وإما أن تكون تعبيراً مباشراً عن اتجاه نسقى موحد فلا تكاد تخلف شيئاً من صداه أو يفوتها أى انعكاس من انعكاساته على التفكير فى الفنون . أى أن الأمر هنا لا يعدو أن يكون تحديد موقف فلسفة معينة من الفن .

وينتمى هيجل بطبيعة الحال إلى الفئة الأخيرة التى تقحم فلسفتها غير الفنية على نظرتها إلى الفن أو التى تفرض منظورها الفلسفى على منظورها الفنى . ولهذا السبب عينه لابد من الدخول إلى فلسفة الجمال عند هيجل من هذا الطريق نفسه

وأعنى به طريق فلسفته النسقية نفسها . لابد من الذهاب إلى فلسفة الفن الهيجلية عن طريق فلسفته .

ونحن نعرف أن الفكرة كانت أقوى لفظة عرفتها فلسفة هيجل . فالفكرة هى التصور أو الفكرة الماهوية . أى أنها بعبارة أخرى الفكرة التى تنشىء صفاتها بنفسها عن طريق النمو الداخلى . ولا تبقى هذه الفكرة فى إطار التفكير المنطقى .

ولما كان هيجل فى فلسفته أميل إلى جانب الفكرة فإنه لم يستطع أن يذهب إلى أبعد ما يتطلبه ذلك . أعنى أنه حصر فكره فى دائرة اهتمامه بتخصيص كلامه بنظرية الفن ذاتها دون نظرية الجمال . لا شك أن هيجل أعطى تعريفاً للجمال ولكنه تعريف عابر لا يقوم مستقلاً عن حقيقة نظريته عن الفن ذاته .

والفكرة كانت عنده هى نفس التصور فى هويته مع الشىء . ويعنى قولنا أن هذه الهوية تكمن فى العمل الجميل أن التمثال يكون إنساناً بدرجة أكبر من الإنسان نفسه . وذلك لأن الفكرة تنمو وفقاً لجدل خفى ويتحقق الإنسان أكثر فأكثر فى التصوير وفى الموسيقى . ويعيننا الدين على اكتشاف شىء تفصح عنه الفلسفة بأسلوب أوضح. أما الفن فأقرب إلى الخرس لأنه يحدد كل لحظات الجدل بالتصاوير . وتظل أفكارنا فى انتظارنا طويلاً فى الممر الطويل الموصل إلى حقيقة العمل الفنى ذاته وإلى اللغز الكامن فى أعماقه . وهذا هو نفسه ما تعبر عنه الفكرة .

الفكرة هى التصور القائم فى هوية مع الشىء . ولذلك فالمهم فى الشىء الجميل هو ألا يكون صفة بقدر ما يكون حدثاً . أو لعل هيجل حرص أساساً على أن يعرف الجمال على أنه حدث وفعل Faire ليصرف نظرنا عن عادة النظر إلى الجمال بوصفه صفة أو كيفية نملكها Avoir . وكانت هذه خطوة إلى الأمام فى تقدير الجمال تدل على أصالة فنية حقيقية وعلى ممارسة الذوق الرفيع المتمكن القادر على التأمل الصحيح . وشهد روزنكرانتس بأن هيجل كان يتمتع بحاسة فنية حقيقية . واستطاع هيجل أن يتذوق جمال أعمال رافائيل ودانتى وأن يتجاوب مع أشعار شكسبير وهومير . ولكنه احتفظ بتكوينه الفنى الكلاسيكى

وبثقافته الفنية التقليدية كما امتاز بخبرة أدبية أصيلة[١] .

وليس للفن ذاته من غرض سوى التعبير عن علاقة الذات بالموضوع فى مستوى الوحدة المباشرة . ويجدر بنا أن نذكر أولاً وقبل كل شىء أن هيجل وإن لم يعن أصلاً بالجمال فقد بدأ به واستخلص معناه فى النهاية . أي أن هيجل عرف الجمال بأنه الإنسان . وهنا يتعرف القارئ على ما سبق أن قلناه من أن هيجل جعل من الجمال حدثاً أو فعلاً وهذا الحدث أو الفعل هو الإنسان . فالجمال هو الإنسان بمعنى أنه فعل السلب الذى يؤدى إلى استبعاد النقص والإملاق والعوز والقصور عن طريق إيجاد الفن نفسه . أى أن الجمال هو الإنسان الذى يمثل فعل السلب ويحقق الفن عن هذا الطريق ويؤدى بالتالى إلى إيجاد الجمال نفسه .

وهذا هو معنى ما يقال عادة عن علم الجمال الهيجلى من أنه يستقر فى نقطة العبور من الذات إلى الموضوع . ويقتصر الهدف فى الجمال على التركيب الذى يحققه . وجوهر الجمال هو التوافق الوضعى الذى يحققه الجمال نفسه فيما بين الذهن والحساسية عن طريق التحرير الذى ينجم عنه ، إذ يهجر الفرد عالم الرغبة الذى يعيش فيه خارج الموجودات ليلحق بالتلقائية المبدعة الخلاقة ويصير معها شيئاً واحداً . وتقوم هذه التلقائية بالعمل فى قلب الأشياء ذاتها. بل وينفذ الفنان بهذا الحدس إلى جوهر الكائنات بحيث يرتفع إلى ما فوق الزمانية بحكم تجربته وممارسته لباطن الأبد فى الزمان . ولا يكون ثمة إبداع فنى فى نظر هيجل إلا حينما يبرز العقل الواعى المتنبه إلهامه فى مضمون موضوعى .

وقد سبق أن أشرنا إلى دلالة الفكر الموضوعى لدى هيجل فى غضون كلامنا عن التاريخ وعن الأخلاق عند هيجل . ونعود هنا فنشير مرة أخرى إلى أن هيجل كان يقصد بالفكر الموضوعى حقيقة غير مادية تمثل شيئاً كلياً ، ويكون الاحتكام عن طريقها بكافة الأنظمة كاللغة والثقافة والأخلاق العرفية . وهو بمثابة المناخ

---

(١) Rosenkranz (Karl) : Hegels Leben, s. 347 (1944).

العام أو روح الشعب نفسه فى فترة نافذة إلى أعماق الأفراد ماثلة فى كل ما تطبعهم به من طابعها . ويستحيل استحالة كاملة فى نظر هيجل أن يخرج الفرد على عصره . وليست الفلسفة نفسها فى النهاية إلا التعبير عن العصر فى مجال الفكرة . ولعل أهم ما يميز هذه القوة هو أنها حقيقة تاريخية . وهذا هو مصدر قوتها الحقيقية التى تجعلها مميزة إذا قيست بالأفكار الخالصة أو الماهيات غير الزمنية(١) .

ولكل فن أيضاً رسالة . وهذه الرسالة هى التعبير بطريقته الفنية عن روح الشعب . وبقدر ما يشارك الفنان هذا الشعب أو ذاك حياته تصبح روح الشعب تلك هى هى روحه وفكره على نحو ما يصير كل من اللانهائية والصدق أحدهما الآخر . فلا تأخذ ابتكاراته أى طابع تعسفى ويصير هو نفسه منبعها الذى تنبثق منه . . . أى يصير هو نفسه ذلك الأصل الجوهرى أو هذا المبحث الذى لا يستقر مضمونه ولا يعرف الاستقرار قبل أن يتشكل بشكل فردي متفق مع تصوره . ولا ينبغى بحال أن ننسى أن الفن لا يوجد لصالح فئة معينة من الناس ولكن من أجل الأمة بأكملها .

وكان إميل بربيه قد لاحظ من جانبه على فلسفة هيجل بأكملها أنها فلسفة تعبر عن قلق الفكر الذى يجد نفسه معزولاً فى عالم من الأشياء الغريبة عليه والخارجية بالنسبة إليه حيث لا يكاد يتعرف على نفسه . ويؤدى هذا القلق وتلك المشاعر بالغربة بين الأشياء دور المنشطات أو المحركات الخفية فى صميم الفكر الهيجلى . وتقوم فلسفته بأكملها من أجل تأكيد هذا القلق وإزالته(٢) . ولن تتوصل الفلسفة إلى إزالة هذا القلق واستبعاده إلا بإظهار معنى الحرية الذى يعد القلق شرطه الضرورى(٣) .

ونجد أن الفن عند هيجل أيضاً نوع من التخريج أو الإبراز extériorisation

---

(١) Hartmann (Nicolai) : Die Philosophic der Deutschen Idealismus Tome II. p. 298.

(٢) Hegel : L'Esthetique - trad. Francaise - vol. III p. 291.

(٣) Brehier (Emile) : Histoire de la Philosophie Allemande, p. 120.

وكل تخريج بالمعنى النفسى هو أيضاً تمييز واكتشاف فروق Veräusserlichung وكل تمييز هو تعارض مع الذات . ومن المؤكد فى نظر هيجل أن عظمة الإنسان وقوته تتمثلان بقدر عظمة وضخامة الصراع الذى يستطيع الفكر أن يعلو عليه ويتخطاه من أجل اكتشاف وحدته . أو بعبارة أخرى إذا كان الوجود (والوجود عادة عند هيجل أقرب ما يكون إلى معنى الواقعة Tatsache) . . . إذا كان الوجود المباشر والوجود العقلى حقيقة لدي الإنسان هو الوجود الحقيقى وكان الوجود الحقيقى هو الوجود العقلى فمن الضرورى بالتالى أن يصبح العمل الفنى الجمالى هو الصدق الخاص بكل وجود إنسانى أي حقيقة كل وجود إنسانى .

والخطر كل الخطر فى ربط الفن كشيء بالإضافة بالنسبة إلى تأثيراته كوسيلة من أجل غاية . إذ يترتب على ذلك فى العادة إلغاء كل الدراسات والثقافة الواسعة العريضة الضرورية من أجل تحقيقه فى مستوى المطلق . وكان شيلر قد قال إن الفن هو التوفيق بين المحسوس والمعقول . وإذا بهيجل يؤكد أن الفن هو العقلى الذى استحال إلى محسوس . فكأن الأمر لا يتعلق عند هيجل بالوصل بين العناصر المتنافرة وحسب كما هو الحال عند شيلر وإنما يتعلق بتوحيد الأطراف التى يحذف أحدها الآخر ويتجاوزه فى إطار هذه الوحدة . ومن هذه الناحية يصح توجيه بعض اللوم إلى أنواع الأدب على أساس أنها لم تستطع أن تبلغ المطلق وعلى أساس أنها حصرت مهمة الجمال فيما هو محدود بحيث يقوم بالتوفيق بين العناصر المحدودة . وهى مهمة لا يمكن تحقيقها لسبب هام وهو أن العاطفة أو الواجب والعقل لا يمكن أن يقبلا التوفيق على أساس إضعاف جانبها والتقليل من شأنها . أى أن الفن لا يمكن أن يكون توفيقياً لسبب بسيط وهو أن عناصره لا يمكن أن تتنازل عن بعض حقيقتها مما يستلزمه التوفيق بينها وبين ما عداها . ولابد أن يظل نصب أعيننا أن الجمال غاية نفسه وهذه الغاية نفسها مطلقة .

ويؤكد هيجل حقيقتين أساسيتين أولاهما أن الفن لا يستطيع أن يكون له وجود حقيقى واقعى خالص وثانيهما أنه لا يوجد بحال من الأحوال جمال صورى خالص .

ويتبع هذا بتأكيد آخر وهو أن المضمون يتدخل فى تحديد كل شىء . فكل شىء يود أن يستحيل إلى معنى أو محتوى فكرى أو مضمون . كل شىء يريد أن يستحيل إلى مادة فنية . وهذه المادة الفنية هى الأصل فى كل شىء . والواقع أن الفن يتبنى صورة أو شكلاً معيناً لا لوجود هذا الشكل سلفاً ولا لأنه يعثر على هذا الشكل قائماً تحت ناظريه وبين يديه أو لأنه لا يجد أمامه سوى هذا الشكل بعينه . . . وإنما يختار الفن هذا الشكل أو ذاك بدافع أصيل من المضمون العينى نفسه . فهذا المضمون هو الذى يحضه على استخدام شكل معين . أو هو الذى يعين الحالة التى ينبغى أن يتشكل بها الفن فى تحققه الخارجى المحسوس .

فالمضمون أو المعنى يكون عادة عينيًّا بدرجة غير كافية فيحتاج إلى قوة كيما يعبر عن نفسه . فلابد له من شكل يقع عليه فى الخارج . وتقوم الفكرة العينية بتوليد شكلها الحقيقى على نحو صادق . وينشأ المثل الأعلى بقدر درجة الانسجام بين كل من الشكل والفكرة العينية .

وعلى ذلك فمن الضرورى التحفظ إزاء الرأى القائل بأن الشكل يكتفى بذاته أو القائل بأن الشكل على العكس من ذلك قلما يهم ما دام الأساس فى العملية هو نقل المضمون أو أداؤه . والواقع أن الشكل الخارجى أو المظهر الخارجى ليس له سوى مبرر واحد وهو إظهار الباطن . والواقع أيضاً أن الباطن نفسه أو الدلالة نفسها أو المعنى أريد به أن يخرج إلى الوجود أو يبرز فى شكل محسوس . فالمضمون على حد تعبير هيجل هو الذى يحدد كل شىء .

وإذا صحت هذه المقدمات فمن الضرورى أن نسلم بأن تاريخ الفن لا يعدو أن يكون تاريخ الصلات بين الشكل والمضمون . ولكنه لا يعدو أن يكون أيضاً بصورة أخرى ذلك التاريخ الذى يسيل بنفسه تلقائيًّا من تاريخ علاقة المضمون بنفسه . فتاريخ علاقة المضمون بنفسه هو المصدر الذى ينجم عنه ويبرز منه تاريخ الفن . أو هو الصدى الخاص بالحركة الداخلية فى الفكرة التى تمثل

المضمون . ومعنى ذلك أن صور الفن وأشكاله تناظر الأنماط المختلفة المتعلقة بالروابط والصلات بين الفكر وبين الموضوع المعبر عنه . وهى صلات تنبع من الفكرة نفسها وينشأ عنها المبدأ الحقيقى الذى يتسبب فى انقسام علم الجمال[١] .

فعلم الجمال إما أن يعبر عن مستقبل الفكر أو أن يعبر عن مستقبل المجتمعات الإنسانية . وهذا الانقسام نابع من طبيعة هيجل نفسها المنقسمة إلى طبيعة أستاذ الفلسفة فى برلين من ناحية وطبيعة معلم الصغار والمحلل الشغوف بروح الشعوب من ناحية أخرى . ولا شك فى أن هيجل لم يغفل إطلاقاً إحدى الطبيعتين . وهذا هو ما يبدو بوضوح من قوله إن الشعر لا يمكن أن يزعم أنه وقف على مجموعة محدودة أو ملزم بمواجهة موقف معزول . فالواقع أنه ينتمى إلى صميم الحقيقة العينية . فالشعر حى بين الأحياء يجب أن يشارك فى الحياة .

ويصدر هيجل تعريفه المشهور عن الجمال بأنه المظهر الحسى للفكرة der sinnliche Scheinen der Idee والفن نفسه عندهيجل هو يقظة الإحساسات الملائمة المحببة عن طريق خلق الأشكال التى تعطى مظهر الحياة[٢] . والمهم أن نلحظ فى الفن وفى الجمال ذلك الانتقال اللانهائى من المحدود إلى اللامحدود عند هيجل . فالفن وحده قادر على التعبير عن الباطن بالظاهر وعن الفكرة بالشكل . ولا وجود للجمال إلا بالفن .

فنحن نبدأ بالجمال من حيث هو جمال . غير أن هذه الفكرة هى فكرة واحدة . ولابد بالتالى أن تتنوع وتختلف وأن تصير جزئية حتى تشرع فى توليد الصور والأشكال العديدة المنوعة من الفن . وتلك هى ما يبدو آخر الأمر فى هيئة المنتجات الضرورية . والجمال هو الإنسان لأنه الكائن الوحيد الملزم بالحرية . ولا يمكن أن تتموضع (أى تصير موضوعاً) حريته بغير صراع . ويكون صراعه عادة موجهاً نحو استبعاد القبح والقصور والعجز والتشويه .

---

(١) Hegel : L'Esthétique vol. I, p. 102.

(٢) Hegel : L'Esthétique vol. I, Introduction, p. 17.

وبفعل السلب ذاك يحقق الإنسان دلالة الجمال . وكأن الإنسان يحاول أن يفسح لنفسه مجالاً وسط الحصار الذى صار فيه محدوداً من أجل التطلع إلى منطقة الصدق الجوهرى التى يبلغ فيها مرحلة الإرضاء المطلق .

ويوجد ها هنا أيضاً معنى الشمول . فالأجزاء تعتمد وتتوقف على الكل ما دام مفروضاً عليها أن تعبر عن الكل الموحد وأن تترجمه إن صح القول . غير أن هذا الوضع الذى يجعل من الأجزاء عالة على الكل الموحد لا يؤدى إلى رد الأجزاء إلى مجرد وساطات أو وسائل عديمة القيمة فى ذاتها . والواقع أن العنصر المكون يعيش بحكم المجموع وإن كان يعيش أيضاً فى ذاته بلا أى فزع من التنافر أو التصادم بما عداه من المكونات الأخرى ما دام المضمون هو الذى يختص بحكم فرديته بفض وكشف كل متناقضاته الخاصة به .

ويدخل الفن فى نظر هيجل ضمن موضوعات الفكر المطلق شأنه شأن كل من الدين والفلسفة . ولكن هذا لم يمنع هيجل من النظر إلى الفن بوصفه أقل درجة من الفكر . فالفكر يمكنه أن يشغل نفسه فى نظره بالأشياء العابثة وأن يضع نفسه فى خدمة النزوات العابرة . وأكد هيجل أنه أعطى الفن مكانة رفيعة . ولكن هذا لا يدفعنا بحال إلى نسيان ما أكده من أن الفن ليس بالوسيلة المثلى التى تعيد إلى الوعى الفكرى غرائزه الصحيحة . فالفن مهما كان هدفه واتجاهه وخط سيره يمثل الماضى ويبقى ماضياً .

وإذا كان الجمال هو المظهر الحسى للفكرة ، فالفن وحده هو الذى يستطيع أن يحقق الفكرة عن طريق الشكل . ولابد هنا من أن نعرف أدق معنى يمكن أن يكون هيجل قد قصد به التعبير أو الدلالة عن الفكرة . فهذه اللفظة تشير عنده إلى النشاط الذى يحدد نفسه بنفسه وإن بقى داخلياً باطنياً فى نفسه حتى فى تعيينه . والفكرة كجمال فنى ليست هى الفكرة كما ينص عليها منطق الميتافيزيقا وكما يقرنها بالمطلق نفسه . بل الفكرة هنا تتسم بطابعها فى النمو كحقيقة فى الخارج وتتميز بدخولها فى وحدة مباشرة مع الحقيقة . أى أنها نشاط يحدد نفسه بنفسه

وإن بقى داخليًّا بالنسبة إلى نفسه حتى فى تعيينه . وبهذه الصورة تمثل الفكرة كجمال فنى الحرية أو تمثل الفكرة الحرية من حيث هى جمال فنى أو بوصفها جمالاً فنيًّا . ولا يمكن أن نعد الإبداع الفنى فى نظر هيجل تعبيراً عن تصور أو عن فكرة مجردة عن الشىء ، ولا يمكن أيضاً أن نعده استعادة لامتثال سابق على وجود الحقيقة نفسها . فمبدأ الجمال يفرض علينا ألا نعده مبدأ من مبادئ التقليد أو المحاكاة أو التأمل . لأن هذا المبدأ عينه هو مبدأ حرية الفكر الخلاقة .

ويرجع تعريف هيجل للجمال بأنه ظهور الفكرة إلى حقيقة مؤداها أن الفنان يستبعد من إنتاجه الفنى أثناء عمله كل ما هو خارجى طارئ ويستمسك بكل ما ينم عن التلقائية الداخلية التى يصدر عنها الشكل والجوهر . ولعلنا نستطيع من ثم أن نفطن إلى السبب الذى يؤدى إلى ظهور العيوب فى الأعمال الفنية . وهو أن المثل الأعلى الذى يتابعه الفنان ويلاحقه قد يظل فى حالة من التجريد الخالص أو فى حالة من الانزواء بحيث تنقصه القدرة على التحقق وبحيث لا تتوفر له أداة التنفيذ . وذلك أن المثل الأعلى الحقيقى هو الذى يكون مثلاً أعلى وحقيقة جزئية يتجسد فيها . وفى النهاية يمكن أن نقول إن الجمال لا يعبر إلا عن النجاح الأكمل الأمثل للعمل الإبداعى حيث تتحقق الحرية فى كل درجة من درجات عالمه وحيث تتمكن الحرية من التملك من نفسها ومن موضعة ذاتها .

ومن هذه الناحية أو من هذه الزاوية اقترن العمل الطيب بالأداء الجميل . وهذا يفسر لنا ما سبق أن قلناه من أن الجمال هو الإنسان . أى أنه حدث وليس صفة أولاً وأنه فضلاً عن ذلك فعل سلب فى الوجود يستبعد الشر والقبح ثانياً . ثم إن كلا الفعلين الجمالى والأخلاقى الفاضل من ناحية ثالثة يمثلان كلاً فى ميدانه ومجاله ومستواه تحقيقاً واقعيًّا إيجابيًّا للتلقائية العقلية .

ويقترن الجمال بالصدق من زاوية أخرى . إذ أن الصدق يعرف فى العادة بالجمع بين الخارج والداخل وبين الذات والموضوع فى هوية واحدة . وكذلك يصدق العمل الفنى بمقياس جمال نفسه . فالجمال والصدق يملكان

معنى واحداً أو هما يحملان معنى موحداً . بل يجب أن يكون الجمال بخاصة صادقاً فى حد ذاته . والجمال هو الانعكاس الحسى للفكرة . ولما كان المحسوس والموضوعى كلاهما لا يحتفظان عامة فى الجمال بأى استقلال فمن اللازم بالنسبة إليهما أن يتخليا عن المباشرة فى وجودهما . ووجودهما ذاك ليس فى الواقع سوى وجود وموضوعية التصور بوصفه الحقيقة التى توحد بين التصور وموضوعيته . وتمثل تلك الحقيقة الفكرة نفسها فى وجودها الموضوعى ذاك وتنحصر قيمتها فى أنها صدى أو انعكاس للتصور .

ولكن من المؤكد أن مقياس صدق العمل الفنى هو جماله كما سبق القول . ويعتمد الجمال على التوفيق الذى يحققه بين الذهن والحساسية وبين الحرية والضرورة وبين النهائى واللانهائى . فالواقع أن المذهب الهيجلى بأكمله تعبير عن تجربة الإحكام والاتساق كما قال جان فال . ولهذا السبب عينه يعود الجدل الهيجلى دائماً إلى التفكير فى موضوع التاريخ بحيث يلجأ إلى ما فيه من تمهيد وتبسيط ضرورى . ويعد مضمون مقولات التاريخ نفسه من الحقل التاريخى الخالص(١) .

وكأن هيجل يستمد منظوره النسقى الأساسى من مضمون المقولات التاريخية . فالتاريخ هو دوماً ذلك العبور الأبدى من المحدود إلى اللامحدود . ومن وجهة نظر هذا المنظور المحدد من اللازم أن يتوفر لكل أسلوب ولكل عصر دلالة مطلقة وإن استحال على الفنان أن يعيش من جديد كل تلك الأشكال الماضية بغير الأضواء التى تلقيها عليها علاقاتها بالأشكال الحاضرة . بل وتتميز مراحل الانحلال التاريخى نفسها فى نظر هيجل بأنها المراحل التى يفقد فيها الفنان قدرته التى تكونت لديه بعد تجارب عديدة على إيجاد التوازن اللازم بين الشكل والمضمون . وأهم أثر تخلفه لنا جماليات هيجل هو إعطاء الفكر فرصة استرجاع لحظات التلقائية العقلية خلال امتداد فترات الماضى الفنية المنوعة امتداداً منبسطاً .

---

(١) Niel (Henri) : de la Médiation dans la philosophie de Hegel, p. 321.

فبهذه الطريقة ينسلخ الفن من مظهريته الخارجية .

وتتكون مقولات التاريخ التى يعتمد عليها الفن من فكرة الشرط Weltzustand وفكرة الموقف Situationlosigkeit وفكرة الفعل Handlung . والشرط هو الذى يحدد العلاقات بين المثل الأعلى (وهو الجانب الذاتى) وبين الحقيقة التجريبية . إذ يتعارض العالم الذى يتحرك فيه الفنان مع الحقيقة العادية الفظة التى تكون فيها الحياة آلية تماماً ومحددة من الخارج. ويستحيل أن نتصور فنًّا أوعملاً فنيًّا ينبع ها هنا بغير مجال يصدر فيه الإنسان عن كل تلقائيته الداخلية . ومثال ذلك فى نظر هيجل كل أشعار هومير التى يتحدد فيها الأبطال مرة واحدة وإلى الأبد .

أما المقولة الثانية وهى مقولة الموقف فمن شأنها أن تكمل المقولة الأولى الشرطية ولكن بإيحاء دينى خالص . فنجد مثل ذلك واضحاً فى التماثيل المصرية القديمة الساكنة وفى آلهة الإغريق القدماء الذين يضجون بالضحك .

وأعمق هذه المقولات هى المقولة الثالثة والأخيرة من بين مقولات الإبداع الفنى وهى مقولة الفعل . والواقع أن هذه المقولة تنبع من تصور الدراما القديمة كما كان فى ذهن هيجل . إذ يعبر الفعل عن العملية التى يخرج بها الإنسان البطل من تردده الأول وعدم استقراره على رأى بحيث يحيل إمكانياته بأكملها إلى وقائع جديدة .

وينحصر الطابع الجدلى للإبداع الفنى فى التعبير عن العملية التى تتحقق بها الحرية بالفعل . إذ أن شرط وجود الحرية وتوفرها هو انسلاخ المضمون من خارجيته ومن مباشرته واستحالة هذا المضمون إلى شىء ينبنى على تلك الخارجية وتلك المباشرة بحيث تكون الحرية نفسها جانباً من الشمولية المظهرية . ولعل ذلك هو سر تأييد هيجل للوحدة الحية العضوية فى الشعر .

ولنلاحظ أن هذه الملامح الباطنية التى ترتبت على علم الجمال الهيجلى لا يمكن أن توجد إلا كفكرة . ولكن هذه النتيجة طبيعية بحكم أن المضمون لدى

هيجل هو نتيجة للتطور الذى تحقق بالفعل . وليس كل فن من الفنون المختلفة فى نظر هيجل سوى لحظة من اللحظات التى تنشئ تعبيراً موضوعيا عن الجمال وتمثل موضعة الفكر .

والجمال فى حد ذاته لا نهائى حر . ورغم أنه من الممكن أن يكون مضمونه جزئيا قاصراً إلا أنه من الضرورى أن يظهر كشمول لانهائى فى ذاته كحرية فى الوجود بحكم كون الجمال تصوراً لا يتعارض مع موضوعيته وإنما يتحد معها اتحاداً باطناً محايثاً ويتحقق هذا كله تحقق اللانهائى فى ذاته . وعلى هذا الأساس نفسه وعلى هذا المنوال نفسه يكون التصور حراً حين يحرك وجوده الحقيقى من الداخل وتكتمل له حريته فى هذه الموضوعية . والسر فى ذلك هو أن التصور لا يسمح فى الجمال لأى وجود خارجى بأن يتبع قوانينه الخاصة به وإنما يشكل بنفسه من هذا الوجود الخارجى منطوقه وشكله الظاهر المرئى .

ويجدر بنا فى النهاية أن نذكر إلى أى حد ظل عامل السلب مسيطراً على مفهوم هيجل عن الجمال . إذ أن الفن يحتفظ فى صميمه وفى داخل العمل الفنى نفسه بالسلب والموت . ويظل الفن فى أسمى أوضاعه يمثل الماضى . ومن هنا نبرة أساه الدائمة المستمرة . ولا يزال وجود الفن محدداً ومرتبطاً بفعل السلب الإنسانى من أجل تحقيق مستقبل جديد دائم . وهذا هو ما يجعل هذه الفلسفة الجمالية غذاء للتطلع والأمل والرجاء .

الفصل الثانى عشر

خاتمة

هيجل وما بعده

لا يمكن فى نظر هيجل التوقف عند الفن لأن الفن فى نظره لا يعد صاحب قيمة نهائية فى ذاته . بل الفن مجرد لحظة جدلية أو هو خطوة فى جدل الفكر المطلق ولا مفر من تجاوزه وتخطيه . وتنشئ سلسلة الفنون الجميلة أو مجموعها جدلاً تؤدى درجاته إلى تقدير مدى النقاء المتزايد النامى فى النموذج الذى يتم التعبير عنه تعبيراً لا مادياً .

ولذلك كان فن العمارة أكثر الفنون انحطاطاً . ويعلوه بالتدريج كل من النحت والتصوير والموسيقى إلى أن يأتى دور الشعر فى أعلى مرتبة . ويمثل الشعر الفن فى أرفع درجة من درجات كماله وتمامه . وترجع القيمة الخاصة بكل مرتبة من هذه المراتب إلى مقدار كشف كل منها عن الفكرة الأزلية ومدى إيحاء كل منها بتلك الفكرة . وترجع قيمة الشعر على الأخص إلى أن اللغة تلعب فيه دور العلامة بالنسبة إلى الفكرة ويمكن ترجمة الشعر نثراً أو إلى أى لغة أخرى بدون أن يصيبه أى تغيير . فالشعر أكمل الفنون لأنه تركيب من الموسيقى والتصوير .

وإذا كنا قد توخينا فى دراستنا هذه ترتيباً خاصاً لموضوعات فلسفة هيجل بحيث لا يمضى خطوة بخطوة مع الترتيب المعتاد لها فذلك من أجل تذليل فهم هذه الفلسفة وحرصاً منا على ألا نقفل هذه الفلسفة أو نضع لها نهاية ما . فإذا جاء دور الجمال والفن فى نهاية فصول الكتاب لم يكن ذلك بقصد الانتهاء من فلسفة هيجل عند هذه النقطة وإنما بقصد الاستمرار فيها والإمعان فى مواصلتها ابتداء من عندها . فليس فى الوجود مأساوية مطلقة لدى هيجل . بل الوجود هو

مجموع الصراعات الصغيرة التى يتضح من جرائها كل من الحقيقة والقانون .

وعلى ذكر الحقيقة والقانون نلاحظ فى النهاية كما لاحظنا فى بداية هذه الدراسة أن هيجل قد أقام فلسفة للقانون بعامة فى غضون فلسفته بأكملها [١] . وعن هذا الطريق استطاع فكره الفلسفى أن يتشرب روح تأملاته القانونية وأن يحمل طابعها وصبغتها فى فكره عند تنقله بين كافة الأجواء والأرجاء . أو بعبارة أخرى أمكن هيجل أن يتأثر تأثراً كاملا بفكره القانونى وهو يخوض جوانب فلسفته الشاسعة المترامية الأطراف . واعتاد هيجل أن يقول إن الحق أو القانون قوة ، بمعنى أن ما هو عقلى يجب أن يسود دائماً وأن الشىء العملى يتحقق فى النهاية.

ولهذا السبب نفسه أمكن هيجل أن ينبه بوضوح وتميز إلى المعنى الذى تطور إليه التفكير القانونى أو فلسفة التشريع بعد وفاته . ولا نكاد نجد فى فلسفة هيجل جانباً أحدث من التأثير الواضح القوى مثل ما أجراه هذا الجانب القانونى على الفكر من بعده . ولا نستطيع أن نفهم بحال فلسفة كارل ماركس أو لاسال Lassalle بدون رجوع إلى مصادرها فى هذا الجانب من جوانب فلسفة هيجل .

وكما استطاع اشتراوس Straqss مؤلف حياة المسيح أن يتقدم فى تفكيره النقدى الدينى ابتداء من الفكر الهيجلى استطاع كل من ماركس ولاسال (١٨٢٥ — ١٨٦٤) أن يجد بذور تفكيره لدى هيجل . واستطاع هيجل بالتالى أن يولد من صميم مذهبه كافة الآراء والمبادئ المتناقضة . ونشأ عن ذلك ما هو معروف فى الفلسفة وتاريخها باسم اليمين الهيجلى واليسار الهيجلى والوسط الهيجلى.

وكان جوته نفسه قد اكتشف فى هيجل قدرات كبيرة واعترف بأنه رجل ذو قيمة كبيرة بمجرد رؤيته له محاضراً فى جامعة يينا Iena . ولكنه لاحظ أنه استطاع أن يستفيد فائدة محققة من أصول الإلقاء الخطابى . وجاءت ملاحظته تلك فى خطاب إلى شيلر بتاريخ ٢٧ نوفمبر سنة ١٨٠٣ . وفى الفترة التى قام فيها هيجل

---

(١) Berthelot (René) : Science et Philosophie chez Gœthe, p. 151-1932.

كفيلسوف للدولة أو بالذات كفيلسوف دولة بروسيا Preussen Staatsphilosoph بإلقاء محاضراته الناجحة فى برلين استطاع جوته أن يعبر بصراحة عن رأيه فى فلسفته . فقال إن أحكام هيجل كناقد أحكام رائعة . وجاء ذلك فى خطابه إلى إكرمان Eckermann بتاريخ ١٧ فبراير سنة ١٨٢٩ . ولكن لم يفت جوته فى خطاب آخر إلى إكرمان أيضاً فى ٤ فبراير سنة ١٨٢٩ أن يأخذ على هيجل إقحام الدين فى فلسفته من أجل إثبات بعض نظرياته . ولا شك فى أن النظرة الأولى إلى فلسفة هيجل توحى بأنها نفس المذهب المسيحى الخاص بالعناية الإلهية .

واستطاع جوته أن يأخذ على هينركس Hinrichs تأثره الشديد بفلسفة هيجل فى غضون بحثه عن التراجيديا اليونانية ممثلة فى أوديب وأنتيجون وإيفجينى . إذ حمل بحثه طابع الفلسفة الهيجلية بوضوح إلى حد أن استحال عليه فى نظر جوته أن يفكر وأن ينظر فى الأمور بطريقة طبيعية لشدة خضوع منظوره العام لهيجل وفلسفته .

وفى أواخر سنة ١٨١٨ نجح شوبنهور فى الحصول على وظيفة مدرس للفلسفة فى جامعة برلين حيث كان هيجل يلقى محاضراته . واختار شوبنهور نفس أوقات هيجل للمحاضرة منافساً إياه بين تلاميذه . غير أنه فشل فشلاً ذريعاً فى منافسته وأحس إحساساً قوياً بمدى تملك فلسفة هيجل لقلوب أبناء الجيل وعقولهم . وعندما اجتاحت الكوليرا برلين سنة ١٨٣١ تخلص شوبنهور نهائياً من هيجل الذى أصابه الوباء . وكان شوبنهور شديد الاهتمام والعناية بصحته فلم يلبث أن فر هارباً نحو فرانكفورت التى امتازت بسمعة أطبائها الفائقة .

ومعنى هذا أن هيجل استطاع أن يفرض نفسه على كل اتجاه وأن يقحم نظراته فى كل مجالات الفكر والفلسفة والشعر والأدب . وليس من اليسير أن يكون قد خلص من تأثيره مفكر فى عصره لأن الواقع أن تأثيره لا يزال باقياً حتى اليوم . ويمكن القول بأن التيار الهيجلى الذى أخذ صورة اليمين واليسار والوسط فى القرن الماضى لا يزال يسرى فى فلسفات اليوم على صورة عود إلى

الهيجلية وارتداد إلى ينابيعها وانتماء إلى مصادرها :

ولكن لكى نفهم الموقف كاملاً بعد هيجل يجب أن نتوقف قليلاً عند هيجل نفسه وأن نركز تركيزاً قوياً على فلسفته حتى نشتق منها عناصرها الكامنة وبذورها الأصلية التى كانت مصدر إيحاء ضخم بالنسبة إلى كل من تأثروا بفلسفته وإلى كل من واصلوها من الفلاسفة . فالمهم هو أن ندرك أصالة هذه الفلسفة التى ظلت تدفعها جيلاً بعد جيل إلى أن أينعت وأزهرت فى حقول الفلسفة منذ هيجل حتى اليوم . ذلك أن الفلسفات التى تأسست على أصول أخلاقية لم تلبث أن تعرضت لأزمات عطلت من تقدمها بينما تمتعت الفلسفات المبنية على القانون بالازدهار المتصل والتقدم المستمر والثراء المتزايد . والسر فى ذلك هو أن الأخلاق لم تلبث أن تصدعت دعائمها وأركانها بينما ثابرت المبادئ التى تنطبق على عالم الذات وعالم الأشياء سواء بسواء مثابرة قوية مستمدة روحها من القانون العام الشامل لا من الواجب الأخلاقى . ولم تستطع مبادئ الأخلاق الذاتية أن تواصل المحافظة على كيانها بينما ظل القانون بمعناه الذاتى والطبيعى مسيطراً على كافة الأفهام حتى العصر الحاضر[١] . فمن الواضح أن الأخلاق تنتهى كأخلاق إذا تعارضت مع الأخلاق بينما يظل القانون قانوناً وإن لم يكن أخلاقياً . وتوجد استخدامات غير أخلاقية للقانون على نحو ما أوضح ذلك بلزاك Balzac (١٧٩٩ — ١٨٥٠) فى روايته المشهورة عن الأوهام الضائعة حين أصر على إبراز التعارض بين كل من القانون والأخلاق .

وتنبه هويكه Heucke فيما بعد إلى هذه الحقيقة فأكد فى كتابه « المدخل إلى فلسفة القانون » أن القانون غير الأخلاق ولا هوية بينهما كما أن الاستعمال اللاأخلاقى للقانون هو أيضاً قانون[٢] . ومن الملاحظ من ناحية أخرى أن الفعل

---

(١) انظر الصفحات الأخيرة من الفصل العاشر عن الوجود والمعرفة بصدد الكلام عن كانط وهيجل .

(٢) Heucke : Ein Führung in die Rechts philosophie - s. 66 (München 1921).

غير القانونى ليس بالضرورة لا أخلاقيـا . إذ يوجد ما يمكن أن نسميه بالإساءة إلى القانون . ولكن رغم ذلك فالقانون يظل ينحو دائماً نحو الاقتراب من بعض قواعد الأخلاق بحكم التحولات التى يخضع لها تحت تأثير المجتمعات المتغيرة . وتبدو هذه القواعد الأخلاقية المعينة ضرورية بالنسبة لحالة بالذات من حالات المجتمع . فكأن القانون يفرض بعض القواعد الخاصة الملائمة بالنسبة إلى مجتمع معين فى وقت معين .

وأبسط قانون بالنسبة إلى الأشياء هو العلاقة . فما دامت الأشياء لا تعنى شيئاً إلا إذا تعارض أحدها مع ما عداه أو كان أحدها فى مقابل الآخر كان من الضرورى أن يكون الشيئان بمثابة المعطيين فى نفس الوقت أو المعطيين فى آن معاً . وكلاهما جزء من كل . وأبسط قانون للأشياء هو إذن العلاقة ذات الأوجه الثلاثة : الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع . وترتبط الوظيفة الثنائية الخاصة بالوعى الذى يعارض المعقول باللامعقول والذات بالموضوع بوظيفة العلاقة نفسها . ولا يمكن استنباط العلاقات التى تنشأ عن المقولات المتقابلة أو المتعارضة بطريقة فطرية قبلية . ولذلك عندما يسعى هيجل لحل تناقض الوجود واللاوجود وهو تناقض قائم سلفاً فى فكرة الوجود فى نظره نجده يستلهم التجربة فى استنباطه ذاك استلهاماً ملحوظاً، أى أنه يستلهم انسياب وتدرج الموجودات والظاهرات فى الزمن . وهى الموجودات والظاهرات التى لم توجد بعد وإنما تصير .

المبدأ الهيجلى هو الهوية بين الأضداد . وكأنما عثر هيجل بذلك على الصيغة الكلية المطلقة للعلاقة. ولكن ينبغى التقدم هنا فيما بعد، أى بطريقة لاحقة بحيث لا يتم عرض البناء الفكرى إلا بوصفه فرضاً مبنيًّا على عناصر حقيقية وبوصفه خاضعاً على الدوام للحقيقة نفسها . ولكن لا ينبغى أن يغيب عنا التفسير الحقيقى لموقف هيجل ها هنا . فالتطور أو النمو عند هيجل هو التضمن المتبادل . فالأضداد جميعها يتضمن بعضها بعضاً وتقع التجربة على أحدهما فى غضون الآخر وتعثر على كل منها فى غيره المقابل له . غير أن النظام الذى يضطر الفكر

إلى إقامته ابتداء من الأبسط والأكثر تجريداً لا يقتضى بحال إمكان وجود البساطة والتجريد اللذين يعبران عن انعزالية الأشياء فى الحقيقة والفكر الكاملين .

فهيجل يستحضر التصور الماهوى Der Begriff ومعه على حد تعبيره طبيعة الفكر بأكملها. وفى اعتقاده أن كل بدء يجب أن يتحقق بواسطة المطلق كما أن كل تقدم هو مجرد العرض والبيان المشبع . ولما كان التصور الماهوى كلا عضوياً فليس من الممكن أن توجد أجزاؤه قبله . والتطور الجدلى تطور فكرى . والفكر لا يوجد حقيقة إلا كفكر . أما الطبيعة فمن الضرورى النظر إليها كنسق من الدرجات التى يتقدم بعضها من البعض بالضرورة وينشئ كل منها حقيقته القادمة . على ألا نفهم هذا كأن إحداها تصدر فعلاً عن الأخرى وتنتج عنها وتبرز منها . ولكن بمعنى أن بعضه يتقدم من بعض وينشئ حقيقته القادمة فى الفكرة الداخلية التى تقوم كأساس للطبيعة .

فقد عارض هيجل إذن فى أن لمبدأ الهوية ولمبدأ عدم التناقض أية قوة تيسر لنا الحصول على معرفة حقيقية . إذ لا يعدو ذلك كله أن يكون شكلاً منطقياً مجرداً للفكر أو صورة تجريدية من صور الفكر . ووسيلة التقدم العلمى الوحيدة فى نظره هى الإمساك أو التمسك بهذه القضية المنطقية التى تنص على أن السالب هو أيضاً موجب كما هو سالب ما دام نفياً لشىء محدد . ويحتوى السلب المحدد على ما يقرر هو نفسه نفيه وبذلك يتضمن مضموناً أو يملك مضموناً أكثر ثراء من الموجب الذى هو نفى له .

وليس قانون اتحاد الأضداد مبدأ منطقياً قبلياً وإنما هو إيحاء التجربة . وليس نتيجة عقلية وإنما نتيجة إدراك حسى . فكأن إحساساتنا هى التى تتحرك حقيقة بين الأضداد : نور وظلام — صوت وصمت — حار وبارد — لذة وألم إلخ . . . وتستمر المتقابلات فى المكان وفى الزمان وفى الحركة . ونجد الجذب والطرد فى مجالات القوى الفزيائية والكيماوية. وإذا انتقلنا إلى مجال التجربة المباشرة فى صورها التجريبية العليا ، أخلاقية كانت أو جمالية ، لاحظنا التعارض

بين الجميل والقبيح أو الطيب والردىء . فهى إذن تجربة عامة جداً وليست مبدأ عقلياً تلك الحقيقة المبدئية التى يصفها فونت Wundt بأنها « عجلة المنهج الجدلى » .

ولاحظ كرونر Kroner فيما لاحظه أنه يمكن وصف مبدأ هيجل الجدلى بأنه مبدأ عقلى ولاعقلى فى وقت واحد[١] . فاللاعقلى هنا هو المبدأ الذى يمثل إحدى أعتاب خط سير الفكر العقلى عند ما ينتقل الجدل من الوجود إلى اللاوجود مستخلصاً من تصور الوجود الماهوى المتناقض فى ذاته تصور اللاوجود الماهوى . فالفكر الهيجلى هو أيضاً لا فكر فى نظر كرونر Nichtdenken وعملية تعقيل اللامعقول من حيث هو لا معقول هى الطابع العميق المميز للخطوات التى سار عليها هيجل . وبذلك يصبح منطق هيجل شرحاً أو تفسيراً أو تعليقاً على هذه العبارة : الوجود هو العدم أو اللاوجود (Das Sein ist das Nichts) وتستحيل الرابطة هنا (ist) إلى الوجود الذى يصير (Das Werdende Sein) أى إلى الصيرورة نفسها werden . وهو بعد ذلك شرح توحيه التجربة الزمنية[٢] .

والواقع أن هيجل كان مقتنعاً بعدم وقوعه فى التعارض التقليدى بين الذهن والعاطفة على نحو ما فعل الكثيرون . كان هيجل قد جعل نفسه بمنأى عن التعارض بين الذهن والعاطفة بحكم تأييده لتقدم الفكر على طريقة اسبينوزا نحو فكرة الكل الشامل أو الكلية العينية . وظهر ذلك واضحاً فى بحثه عن الإيمان والمعرفة . فمن هنا يمكنه أن يرتفع فى آن معاً على معطيات الحس الفردى الجزئية وعلى التجريدات المصطنعة التى تتم فيها عزلة لحظات التطور الذهنى وتبقى كامنة فيها وتثبت عندها .

وأظهر شىء فى فلسفة هيجل هو تأثير اسبينوزا على تفكيره . وكان هيجل قد قال فى كتابه عن تاريخ الفلسفة مخاطباً التلاميذ :

---

(١) Kroner (Richard) : Von Kan bis Hegel - 2. Bd. s. 271 (1924).

(٢) Ibid. - 2 Bd. ss. 441-443.

— هل تريدون أن تصبحوا فلاسفة ؟ ابتدئوا بأن تكونوا اسبينوزيين أولاً . . .
إذ لابد أن تستحموا قبل كل شيء فى هذا الأثير السامى الجليل . . . إلخ . . .

ومن الواضح أن العاطفة لدى اسبينوزا لم تكن تتعارض مع الفكر وإنما كانت تتحول وتعلو بنفسها مع الفكر الكامن فيها والذى لا ينفصل عنها . ويتم ذلك على أفضل وجه بحيث يصيب العاطفة النقاء الشديد شيئاً فشيئاً فى اتحادها مع حركة واحدة للفكر وانتقالها معها من المعرفة من النوع الأول إلى المعرفة من النوع الثانى ، ثم إلى النوع الثالث حتى تبلغ درجة النبل وتحقق الصفاء والنقاء مع نوع المعرفة الذى تعتمد عليه بمقدار ما يتحرر الفكر من وجهة النظر الزمنية ومن الفردية الفزيائية أى من أوهام المعرفة المشتركة ويحكم من وجهة نظر الكل أو الأبدية .

ونحن نعرف مما سبق أن هيجل فرق بين ثلاثة أوجه أساسية لتطور الفكر . والواقع أن ثمة تناظراً عاما بين أنواع المعرفة والحياة الثلاثة لدى اسبينوزا وبين تقسيم هيجل للحظات الأساسية الثلاث فى تطور الفكر . فهناك الفكر الذاتى فى علاقته مع الجهاز العضوى الفردى لدى هيجل . وهو ما يشبه المعرفة والحياة من النوع الأول فى نظر اسبينوزا . وهناك الفكر الموضوعى من وجهة نظر علاقته بالنشاط الاجتماعى على نحو ما يظهر فى الحياة القانونية لدى هيجل . وهو ما يشبه لدى اسبينوزا المعرفة والحياة من النوع الثانى . أما الفكر المطلق أى الشخصية الروحية المتحررة من الأنانية الفردية لدى هيجل فيناظر المعرفة والحياة من النوع الثالث لدى أسبينوزا .

وكان على الجدل الأفلاطونى فى المعرفة والحب أن يسبق تقدم المعرفة لدى اسبينوزا بأنواعها الثلاثة كما كان على فلسفة اسبينوزا أن تسبق الجدل الهيجلى . ولكن الجدل الهيجلى أيضاً بدوره كان لابد له أن يسبق كل ما جدّ فى حياة أوربا العقلية من أنواع النشاط الفكرى والاجتماعى والعلمى والسياسى منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى اليوم . ولم يكن من الممكن ألا يوجد الجدل الهيجلى الذى

بدونه كان يتغير وجه التاريخ فعلاً . وكانت صورة القانون الماثلة فى عملية الجدل الهيجلى كعلاقة ثلاثية بسيطة أوقع فى مجالات العلم والمجتمع من أى منهج علمى ومن أى قواعد للتاريخ أو الاجتماع . ولم تتحقق قدرات العلم نفسها إلا بانكشاف هذه العلاقة البسيطة .

واستطاع الجدل الهيجلى أن يفتح فى منتصف القرن التاسع عشر آفاقاً جديدة لدى المفكرين والكتاب لأنه أعانهم على النفاذ إلى جوهر الثقافة وطبيعة تطور المدنيات ، مما أدى إلى خلق وعى بالطابع النسبى والمنهج النقدى اللذين لم يكونا معروفين من قبل فيما يتعلق بالقيم الحضارية والأخلاقية والجمالية . إذ ظهر مع الجدل الهيجلى وعى جديد بفكرة القيم المتعارضة إلى حد التضاد التى تعد هى نفسها من شروط تحقق الفكر. فالفكر هو الوحدة التى تجمع بين النزعات المتقابلة والمتعارضة والتى يقع كل منها فى صراع ضد الأخرى . ويكتشف الفكر نفسه وهو بصدد اكتشافه لأوجه الفكرة العديدة . بل وتخلق الفكرة بنفسها حتمية المستقبل .

والغريب أن الفكرة الهيجلية ترفض حرفية التفسير نفسها . ولعل أسوأ الهيجليين كانوا من بين من تمسكوا بحرفية النص . ولم يلبث الجيل التالى لهيجل أن مزج بين تأثير هيجل والإيمان بتقدم العلم . بل وتمسك الكثيرون بالمنظور الهيجلى من أجل تحقيق مفهومات العلم المختلفة . ومن هنا تشعبت المسالك وظل الأصل جدلياً هيجلياً .

وتميزت فلسفة هيجل بخاصة بهذا الوجه المزدوج .فهى تنزع من جهة نحو مواءمة نفسها مع الحقيقة الموجودة القائمة التى تتطلع إلى فهمها بواسطة تفسيرها تفسيراً عقلياً. وهنا يوجد مجال كبير للقوى المحافظة. غير أن الحركة الجدلية التى تسيطر على الفكر الهيجلى تتعارض مع الثبات وترفض التوقف والسكون على هذا النحو المحافظ . فالحركة الجدلية الهيجلية تبرر فكرة التقدم المشروط

بالتعارض والصراع التى تتمثل فى ضروب النزاع بين طبقات المجتمع أو بين الدول والتى تؤدى فى الحالة الأولى إلى الثورات وفى الحالة الثانية إلى الحروب .

وأدى هذا إلى ظهور اليمين واليسار فى السياسة والدين سواء بسواء . واليمين هو الذى يتمسك بحرفية فلسفة هيجل ممثلة فى النتائج العملية الناشئة عن فلسفة القانون بينما يتمسك اليسار خصوصاً بالمنهج العام لنسق هيجل الفلسفى . وهناك مثلاً اشتراوس الذى يقف إلى جانب اليسار الدينى ويدافع عن أفكار المحافظين اليمينيين فى السياسة . وأكد لوكاش (جيورج) مثلاً أن هيجل كان يرى فى نابليون الإنسان الذى كان عليه أن يزيل بقايا الإقطاع فى ألمانيا . بينما يرى كوجيف على عكس ذلك أن هيجل تطلع إلى نابليون كى يؤسس الدولة المتآلفة العالمية التى سيتفق مجيئها إلى الوجود مع انتهاء الفلسفة الألمانية محققة فى النسق الهيجلى ومعبرة عن نهاية التاريخ . وأكد هيبوليت من ناحية أخرى وجود نصوص ماركسية واضحة المعالم لدى هيجل فى غضون محاضراته بجامعة يينا بين ١٨٠٥ و ١٨٠٦ وخصوصاً بصدد كلامه عن قانون تركيز الثروات .

ونجد كارل ماركس مثلاً فى كتابه عن نقد فلسفة القانون لدى هيجل يؤكد الأهمية الكبرى التاريخية والفلسفية لظهور المذهب الهيجلى فى نظره . ويعود فى كتابه عن الأسرة المقدمة فيعلن مع إنجلز اتجاههما المادى ويأخذان على فويرباخ ارتداده إلى المادية الآلية الخاصة بالقرن الثامن عشر غير عابئ بأثمن وأخصب ما أتى به الفكر الهيجلى وهو الجدل . ويتمثل لهما الجدل هنا بطابعه الثورى الواضح .

وأمكن تفسير قول هيجل بأن كل ما هو حقيقى عقلى على أساس أن كل حقيقة هى مظهر مؤقت من مظاهر العقل أو مرحلة من مراحل تطوره الجدلى . وليس فى هذا القول أى تأييد من جانب هيجل للأوضاع القائمة أو للأنظمة السائدة . وأمكن تفسير قوله بأن كل ما هو عقلى حقيقى على أساس أن كل

مظهر حقيقى من مظاهر العقل لابد أن ينتهى بأن يترجم نفسه إلى لغة الواقع الحقيقى إن عاجلاً أو آجلاً .

وأدت الاشتراكية العلمية عند ماركس إلى التوفيق بين الحقيقى والعقلى فى فلسفة هيجل . ومن هنا لزم قلب الجدل الهيجلى وتنصيبه على قدميه بدلاً من سيره فوق رأسه . ويحقق قلب الجدل الهيجلى اكتشافاً هاماً وهو حقيقة النواة العقلية الكامنة وراء الغلاف الميتافيزيقى . أو بعبارة أخرى ينبغى تصويب وضع الجدل على هذا النحو ، لأن الضرورة تحتم الانطلاق ابتداء من الحقيقة المادية لا من الفكرة . والواقع العملى هو مجال إثبات الحقيقة . غير أن ماركس كان يعنى دائماً بقوله « الحقيقة المادية » ما يقصد عادة بالحقيقة الاقتصادية ولم يكف عن الاتجاه بكل قواه إلى أرض الصراع الاجتماعى والسياسى .

أما أنجلز من ناحيته فقد حرص على وضع أساس فلسفى متين للمادية الجدلية فحاول إسباغ قيمة تجريبية على القوانين الجدلية . غير أنه عاد فعدل عن محاولته تلك بعد ثمانى سنوات متصلة من السعى والدأب . واعتاد أن ينص على دور قانون « نفى النفى » بوصفه أحد قوانين الجدل الرئيسية الخاصة بتطور الطبيعة . غير أن التطور كان دائماً يتوقف عند تحويل الكم إلى كيف على نحو ما يوحى المنطق الهيجلى نفسه .

واعترف لينين بعدم كفاية ما تحقق فى مفهوم الجدل المادى . ولهذا قام فى كتابه عن المادية والنقد التجريبى بتطوير المبادئ النظرية والفلسفية الماركسية . وأنشأ بعد ذلك فوق التعميم الفلسفى الخاص باكتشافات العلم منذ موت إنجلز نظرية المعرفة الخاصة بالمادية الجدلية . وهو نفس المخطط الذى استوحى منه جارودى بحثه الهام فى كتابه عن النظرية المعرفية المادية. وقال لينين : « إن أهم ما استولى عليه ماركس هو الجدل أى نظرية التطور فى صورتها الأكثر اكتمالاً وعمقاً وبعداً عن المحدودية الضيقة كما تمثلت فى نظرية نسبية المعارف الإنسانية

التى تعطينا صورة المادة فى نموها الدائم . وقد أيدت الاكتشافات الحديثة فى العلوم الطبيعية مثل الراديوم والكهيربات وتحول العناصر المادية الجدلية الماركسية تأييداً رائعاً رغم المذاهب البورجوازية الفلسفية ورجوعها المتجدد نحو المثالية القديمة البالية »[١] .

ورغم انتماء كوجيف للماركسية فهو يؤكد عدم أحقية الجدل إلا فوق أرض التاريخ وكل ما يتعلق بالفكر والنشاط الإنسانيين . ويعارض كوجيف فى إمكان تطبيق الجدل فى حقل الطبيعة[٢] .

وهذا يدفعنا إلى التفكير فى التيارات اليسارية الماركسية التى صارت اليوم تعيد إلى الأذهان فلسفة هيجل على نحو جديد . وأطلق جان لاكروا Jean Lacroix اسم الهيجلية الماركسية على التيارات الفكرية الماركسية المشبعة بالآراء الهيجلية . وعارض سارتر نفسه فى أن يكون الجدل مادياً بحال من الأحوال وأبدى استغرابه من إعطاء المادة كيفية النمو التركيبى التى لا تتعلق إلا بالفكرة . وأكد سارتر موقفه ذاك فى المادية والثورة وفى نقد العقل الجدلى .

ولاحظ هيبوليت فيما لاحظه أن ماركس لا يفسح مجالاً فى فلسفته للسلب ويؤيد فلسفة تفاؤلية يصعب ملاءمتها مع جدل التاريخ عند هيجل . إذ يحتفظ الجدل الهيجلى دائماً فى قلب التوسط بحدة التعارض . وهو ما لا يمكن أن يسلم به ماركس فى أخريات التحول الشيوعى الكامل . أى أن هيجل يتبين الفكرة فى المأساوية الوجودية للتاريخ . بينما يكتشف ماركس المعادل الموضوعى الحقيقى للفكرة الهيجلية فى سحق هذه المأساوية التاريخية وفى التوافق الفعلى أو التركيبة الفعلية .

ويحدد هيبوليت سر هذا الاختلاف فى أنه هو ذلك الصراع من أجل الحياة

---

(١) لينين : ينابيع الماركسية الثلاثة وأجزاؤها التكوينية الثلاثة (جزء أول) ص ٧١ (مؤلفات مختارة سنة ١٩٥٣) .

(٢) سيرو (رينيه) : هيجل والهيجلية ص ٨٦ (سلسلة كوسيج) .

والموت الذى يقوم مقام الجذور بالنسبة إلى التاريخ عند هيجل ولا يعدو استغلال الإنسان للإنسان إلا أن يكون نتيجة مترتبة على ذلك الصراع . أما عند كارل ماركس فهذه النتيجة المترتبة على الصراع هى نفسها نقطة البداية[١] .

ولا تزال الهيجلية بعد هذا كله تطل برأسها من تحت أقنعة الفلسفات الوجودية كما تمثلت عند ميرلوبونتى وعند سارتر . بل ويمكن القول بأن سارتر أحيا الهيجلية إحياء لم يسبق إليه فى الفكر المعاصر .

وقد تمثلت الهيجلية فى فكر كثيرين من فلاسفة الإنجليز والألمان والأمريكيين والطليان والفرنسيين وكذلك من فلاسفة هولندا وبلجيكا . وقد تعرضنا لهذه التيارات الهيجلية فى غير هذا المكان[٢]. غير أن التراث الهيجلى قد لعب دوراً أبعد من أن تصوره كلمات محدودة وألفاظ معدودة . ويكفى أننا أشرنا هنا إلى الدور الخالد الذى تمثله هذه الفلسفة فى كافة أبواب الفكر والنظر العقلى . ولكننا بعد هذا كله مطالبون بأن نكون فلاسفة مرة واحدة وإلى الأبد وذلك بأن نجيب على سؤالنا لأنفسنا : إلى أى حد نحن هيجليون ؟ وأغرب شىء هو أن الإجابة على هذا السؤال لن تذهب هباء على شفاهنا ولن تضيع على لسان أحد منا لأن كل إنسان فينا مهما يكن وضعه وتفكيره سيكون له قدر ما من الهيجلية لأن الهيجلية فى النهاية هى هى الفلسفة .

---

(١) Cahiers Internationaux de Sociologie, pp. 142-161 (1947).

(٢) انظر القضايا المعاصرة فى الفلسفة للمؤلف ص ٦٢ ، ١٨٣ .

كتاب علم المنطق

الجزء الثانى

الموضوعية

الفصل الثالث

الفكرة

الفكرة هى التصور المتكافئ أو الصدق الموضوعى أو هى الصدق من حيث هو صدق . عندما يكون شيء من الأشياء ذا حقيقة ما فإنما يكون كذلك بواسطة فكرته . أو بعبارة أخرى لا يكون الشيء حقيقياً إلا بقدر ما يكون هو نفسه فكرة . ومن المعتاد غالباً سواء فى الفلسفة أو فى الحياة الجارية استخدام

Hegel (G.W.F.)

WISSENSCHAFT DER LOGIK

(Drittes Buch : Die Lehre vom Begriff)

Nach der Ausgabe von Georg Lasson

Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig

Dritter Abschnitt

Die Idee

Die Idee ist der adäquate Begriff, das objektive Wahre oder das Wahre als solches. Wenn irgend etwas Wahrheit hat, hat es sie durch seine Idee, oder etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist. Der Ausdruck Idee ist sonst oft in der Philosophie wie im gemeinen Leben auch für Begriff, ja gar für eine blosse Vorstellung gebraucht worden;

كلمة « فكرة » محل كلمة « تصور » . بل ويقال أيضاً من أجل الإشارة إلى مجرد امتثال بسيط : « ليس لدىّ أدنى فكرة عن هذه الدعوى القضائية أو هذا الأثر التاريخى وعن هذه المنطقة ». ويكون المقصود بهذا القول أنه ليس ثمة أى امتثال. ويحاول كانط من جانبه أن يضع اصطلاح إذابة الفكرة فى التصور العقلى . فالواقع أن التصور العقلى عند كانط بمثابة تصور غير مشروط ولكنه يعد عالياً بالنسبة إلى الظاهرات ، أى أنه بعبارة أخرى تصور يستحيل استخدامه استخداماً تجريبيًّا متكافئاً. وتعين تصورات العقل على تصور الإدراكات الحسية بينما تعين تصورات الفهم على فهمها. ولكن فى الحقيقة عندما تصبح تصورات الفهم تصورات بالمعنى الصحيح فإنها تؤدى نفس وظيفة تصورات العقل بحيث يكون فهم الإدراكات الحسية بواسطة التصورات وتصورها شيئاً واحداً. غير أنه إذا كان فهم الأشياء يعنى مجرد تعريفها بمساعدة التعيينات مثل الكل والجزء والطاقة والسبب وما شابه ذلك ؛

"ich habe noch keine Idee von diesem Rechtshandel, Gebäude, Gegend", will weiter nichts ausdrücken als die Vorstellung. Kant hat den Ausdruck : Idee wieder dem Vernunftbegriff vindiziert. — Der Vernunftbegriff soll nun nach Kant der Begriff vom Unbedingten, in Ansehung der Erscheinungen aber transzendent sein, d.h. von ihm kein ihm adäquater empirischer Gebrauch gemacht werden können. Die Vernunftbegriffe sollen zum Begreifen, die Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen dienen. — In der Tat aber, wenn die letzteren wirklich Begriffe sind, so sind sie Begriffe — es wird durch sie begriffen, und ein Verstehen der Wahrnehmungen durch Verstandesbegriffe wird ein Begreifen sein. Ist aber das Verstehen nur ein Bestimmen der Wahrnehmungen durch solche Bestimmungen, z. B. Ganzes und Teile, Kraft, Ursache und dergleichen, so bedeutet es nur ein Bestimmen durch die Reflexion, sowie auch mit dem Verstehen nur

فسنجد أنفسنا إزاء تعريف صادر عن الفكر التأملي بل ويصبح معنى فهم الأشياء مجرد إقامة امتثال شخصي محدد ذي مضمون حسي معين . وعلى هذا النحو مثلاً عندما يكون المطلوب بيان الطريق الذي يستفسر عنه أحد العابرين السائلين لكي يتبعه فإننا نروي له أنه ينبغي عليه أن يتجه إلى اليسار بمجرد بلوغه أطراف الغابة ويجيب بقوله : « أنا فاهم » فيكون المقصود فقط بإجابته أنه يستحضر الصورة في ذهنه ويحتفظ بالشرح المقدم إليه. ويعد قولنا «تصور العقل» كذلك تعبيراً ذا قدر قليل من التوفيق لأن التصور في حد ذاته يعد سافاً شيئاً عقلياً. ونحن إذ نفرق بين العقل من ناحية وبين الفهم والتصور في حد ذاته من ناحية أخرى فذلك لأن العقل ينشيء شمول التصور والموضوعية . وبهذا المعنى نستطيع القول بأن الفكرة معقولة . أي أنها اللامشروط . إذ أن المشروط هو فقط كل ما يتطابق مع الموضوعية . ولا يكون تطابقه مع موضوعية تخضع للتحديد بواسطة

---

das bestimmte Vorstellen von ganz bestimmten sinnlichem Inhalte gemeint sein kann; wie wenn einer, dem man den Weg bezeichnet, dass er am Ende des Waldes links gehen müsse, etwa erwidert : ich verstehe, so will das Verstehen weiter nichts sagen als das Fassen in die Vorstellung und ins Gedächtnis. — Auch Vernunftbegriff ist ein etwas ungeschickter Ausdruck; denn der Begriff ist überhaupt etwas Vernünftiges; und insofern die Vernunft vom Verstande und dem Begriff als solchem unterschieden wird, so ist sie die Totalität des Begriffs und der Objektivität. — In diesem Sinne ist die Idee das Vernünftige; sie ist das Unbedingte darum, weil nur dasjenige Bedingungen hat, was sich wesentlich aufeine Objektivität bezieht, aber eine nicht durch es selbst bestimmte, sondern eine solche, die noch in der Form der Gleichgültigkeit und Ausserlichkeit dagegen ist, wie noch der äusserliche Zweck hatte.

ما يخضعه هو نفسه لظروف معينة ولكن مع موضوعية أشبه ما تكون بالغاية الخارجية فى رفضها للتحديد بواسطة لا مبالاتها وخارجيتها (برانيتها) .

غير أنه إذا لزم التمسك بلفظة الفكرة لكى تساعد على تعيين التصور الموضوعى أو الحقيقى وإذا لزم تمييز الفكرة من التصور نفسه فمن الأولى رفض تعريف الفكرة الذى ينص على أنها شىء غير حقيقى لأنه يشير غالباً إلى بعض الأفكار التى تعبر رغم ذلك عن حقائق بوصفها مجرد أفكار .

وعندما يكون الأمر متعلقاً بأفكار ذاتية وعرضية بحتة يكون من الممكن أن يقال عنها إنها لا تملك سوى قيمة وحيدة وهى ما تعمم بها العرضيات والأشياء الظاهرة . ولكن عندما نزعم على العكس من ذلك أن الفكرة عديمة القيمة بحكم كونها عالية بالنسبة إلى الظاهرات وبحكم كونها لا تناظر بحال من الأحوال أى شىء متسق فى الحقيقة فإننا نوجد سوء تفاهم فريداً لأننا نرفض بذلك إعطاء

Indem nun der Ausdruck Idee für den objektiven oder realen Begriff zurückbehalten und von dem Begriff selbst, noch mehr aber von der blossen Vorstellung unterschieden wird, so ist ferner noch mehr diejenige Schätzung der Idee zu verwerfen, nach welcher sie für etwas nur Unwirkliches genommen und von wahren Gedanken gesagt wird, es seien nur Ideen. Wenn die Gedanken etwas bloss Subjektives und Zufälliges sind, so haben sie allerdings keinen weitern Wert, aber sie stehen den zeitlichen und zufälligen Wirklichkeiten darin nicht nach, welche ebenfalls keinen weitern Wert als den von Zufälligkeiten und Erscheinungen haben. Wenn dagegen umgekehrt die Idee darum den Wert der Wahrheit nicht haben soll, weil sie in Ansehung der Erscheinungen transzendent (ist), weil ihr kein kongruierender Gegenstand in der Sinneswelt gegeben werden könne, so ist dies ein sonderbarer Missverstand, indem der Idee deswegen objektive

قيمة موضوعية إلى الفكرة لسبب بسيط وهو أنه ينقصها طابع الشيء الظاهر وغير الحقيقى الذى يميز العالم الموضوعى . ويعترف كانط فيما يتعلق بالأفكار العملية أنه لن يكون هناك أضر وأقل لياقة بالفيلسوف من تأييد ذلك التعارض الخاطئ الشائع بين الفكرة والتجربة . بل لن يكون ثمة مجال للكلام بهذا الصدد إذا أمكن مثلاً تصور الأنظمة السياسية فى الوقت المطلوب وفقاً للأفكار وإذا لم تفشل كل النيات الصادقة لأنها على العكس يتم تصورها وفقاً لتصورات غير محكمة استنفدتها التجربة . إذ أن كانط يرى فى الفكرة شيئاً ضرورياً على نحو ما يكون المثال الأصلى أو الحافز الذى يحدو بنا إلى تقليل المسافة شيئاً فشيئاً فيما بين الحقيقة وهذا المثال الأصلى الذى ينظر إليه كأنه الغاية القصوى .

ومن هذا نرى أن الفكرة تمثل وحدة التصور والموضوعية . وعلى ذلك لا يجب أن نعدها هدفاً وحسب ينبغى الاقتراب منه ولكن ينبغى أن تظل دائماً هى نفسها

Gültigkeit abgesprochen wird, weil ihr dasjenige fehle, was die Erscheinung. das unwahre Sein der objektiven Welt ausmacht.

In Ansehung der praktischen Ideen erkennt es Kant, dass "nichts Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden könne als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich gegen die Idee widerstreitende Erfahrung. Diese würde selbst gar nicht existieren, wenn z.B. Staatsanstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen wären und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten". Kant sieht die Idee als etwas Notwendiges, als das Ziel an, das als das Urbild für ein Maximum aufzustellen und dem den Zustand der Wirk lichkeitimmer näher zu bringen, das Bestreben sein müsse.

Indem sich aber das Resultat ergeben hat, dass die Idee die Einheit des Begriffs und der Objektivität, das Wahre, ist, so ist sie nicht nur als

ضرباً من الأمور العلوية . ومن المهم أيضاً أن تتخللها هذه الحقيقة وهى أن كل ما هو حقيقى ليس كذلك إلا لمجرد احتوائه على الفكرة وتعبيره عنها . ولا ينبغى وحسب أن يناظر الشيء وعالما الذات والموضوع الفكرة . غير أنهما يمثلان نفسيهما ويستحضران ذاتيهما، وبوصفهما كذلك يقومان بتمثيل التوافق بين التصور والحقيقة . والحقيقة التى لا تناظر التصور هى حقيقة ذاتية خالصة أو قل إنها ذاتية وعرضية وتعسفية وليس بينها وبين الحقيقة أى عنصر مشترك . وعندما نزعم أنه لا يوجد شيء واحد يناظر الفكرة تماماً فى التجربة نقوم بالمقابلة بين الفكرة والحقيقة الواقعة كما لو كانت معياراً ذاتياً ، غير أنه من المستحيل أن نقول ما يمكن أن تكونه حقيقة واقعة خالية من تصورها أو حقيقة واقعة لا تقبل موضوعيتها أن تناظر التصور . فذاك هو العدم . من المؤكد أن الشيء الآلى والشيء الكيميائى وكذلك الذات التى لا يلم الفكر إلا بالمحدود فيها ولا يعرف

---

ein Ziel zu betrachten, dem sich anzunähern sei, das aber selbst immer eine Art von Jenseits bleibe, sondern dass alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt. Der Gegenstand, die Objektive und subjektive Welt überhaupt sollen mit der Idee nicht bloss kongruieren, sondern sie sind selbst die Kongruenz des Begriffs und der Realität; diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entspricht, ist blosse Erscheinung, das Subjektive, Zufallige, Willkürliche, das nicht die Wahrheit ist. Wenn gesagt wird, es finde sich in der Erfahrung kein Gegenstand, welcher der Idee vollkommen kongruiere, so wird diese als ein subjektiver Masstab dem Wirklichen gegenübergestellt; was aber ein Wirkliches wahrhaft sein solle, wenn nicht sein Begriff in ihm und (wenn) seine Objektivität diesem Begriffe gar nicht angemessen ist, ist nicht zu sagen; denn es wäre das Nichts. Das mechanische und chemische Objekt wie das geistlose Subjekt und der

شيئاً عن ماهيتها الخاصة . . . كل ذلك – رغم الفوارق بين كل منها – يملك التصور بشكله الحر وبشكله المتميز به . ولكن كل ذلك لايستطيع أن يدعى الحقيقة إلا إذا كان يمثل وحدة التصور والحقيقة والروح والجسد فى كل . إذ تكف الشمولات من أمثال الدولة أو الكنيسة عن الوجود بمجرد فسخ الوحدة بين التصور والحقيقة فى كل منها. فالإنسان ذلك الكائن الحى لا يظل كائناً حيًّا بمجرد انفصال روحه عن جسده . والطبيعة الجامدة والعالم الآلى والكيميائى (مع اعتبار ما هو موت كما لو كان جزءاً من الطبيعة غير العضوية وهو ما يؤدى تخلفه إلى أن يصير الجمود بغير أى معنى وضعى) أى الطبيعة الهامدة إذن

---

nur des Endlichen, nicht seines Wesens bewusste Geist haben zwar, nach ihrer verschiedenen Natur, ihren Begriff nicht in seiner eigenen freien Form an ihnen existierend. Aber sie konnen überhaupt nur insofern etwas Wahres sein, als sie die Vereinigung ihres Begriffs und der Realität, ihrer Seele und ihres Leibes, sind. Ganze, wie der Staat, die Kirche, wenn die Einheit ihres Begriffs und ihrer Realität aufgelöst ist, hören auf zu existieren; der Mensch, das Lebendige ist tot, wenn Seele und Leib sich in ihm trennen; die tote Natur, die mechanische und chemische Welt — wenn nämlich das Tote für die unorganische Welt genommen wird, sonst hätte es gar keine positive Bedeutung —, die tote Natur also, wenn sie in ihren Begriff und ihre Realität geschieden wird, ist nichts als die subjektive Abstraktion einer gedachten Form und einer formlosen Materie. Der Geist, der nicht Idee, Einheit des Begriffs selbst mit sich — der Begriff (wäre), der den Begriff selbst zu seiner

ليست سوى تجريد ذاتي بسبب انفصال تصورها عن حقيقتها : أى صورة تخطر على الفكر وحسب أو مادة غير ذات شكل . وبالمثل سيكون الفكر بغير فكرة وبدون وحدة مع التصور وسيكون التصور الذى لا يتمتع بالحقيقة كاملة إلا فى التصور مجرد فكر ميت بلا روح . . مجرد شيء مادى .

ولا يستحوذ الوجود على دلالة الحقيقة إلا إذا بقيت الفكرة تمثل وحدة التصور والحقيقة . وابتداء من هذه اللحظة لا يكون شيئاً آخر عدا الفكرة . وتكون الأشياء المحدودة محدودة لأنها بدلاً من احتوائها على حقيقة تصورها كاملة تكون فى حاجة ماسة إلى أشياء أخرى من أجل أن تبلغ تلك الحقيقة كاملة . أو على العكس من ذلك تكون الأشياء محدودة لأنها تكون بمثابة أشياء فعلاً بحيث لا ينشىء التصور سوى تعيينها الخارجى . والغائية الخارجية هى أرفع درجة يمكن أن تبلغها الأشياء المحدودة من حيث هى كذلك . ولعل عدم تطابق

Reälitat hätte, wäre der tote, geistlose Geist, ein materielles Objekt.

Sein hat die Bedeutung der Wahrheit erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Reälitat ist; es ist also nunmehr nur das, was Idee ist. Die endlichen Dinge sind darum endlich, insofern sie die die Realität ihres Begriffs nicht vollständig an ihnen selbst haben, sondern dazu anderen bedürfen — oder umgekehrt, insofern sie als Objekte vorausgesetzt sind, somit den Begriff als eine äusserliche Bestimmung an ihnen haben. Das Höchste, was sie nach der Seite dieser Endlichkeit erreichen, ist die äussere Zweckmässigkeit. Dass die wirklichen Dinge mit der Idee nicht kongruieren, ist die Seite ihrer Endlichkeit, Unwahrheit, nach welcher sie Objekte, jedes nach seiner verschiedenen Sphäre und in den Verhältnissen der Objektivität machanisch, chemisch oder durch einen äusserlichen Zweck bestimmt ist. Dass die Idee ihre Realität nicht vollkommen durchgearbeitet,

الأشياء الحقيقية والفكرة هو سبب طابعها المحدود وسبب عدم حقيقة تلك الأشياء . ولعله ما يدفعها إلى أن تكون بحيث يظهر كل منها فى إطار مختلف ويتعين فى علاقاته مع الموضوعية عن طريق عوامل آلية أو كيميائية أو بواسطة غاية خارجية . وعندما لاتفلح الفكرة فى تحقيق ذاتها بطريقة تامة وفى أن تخضع الحقيقة خضوعاً شاملاً للتصور فمرجع ذلك إلى الطابع المحدود لمحتواها ومضمونها وإلى أنها مع كونها أساساً وحدة بين التصور والحقيقة فهى أساساً أيضاً لا تقل عن كونها انفصالاً بين التصور والحقيقة بحكم أن الشىء وحده هو الذى ينشئ وحدة مباشرة أى وحدة بمثابة ما هو فى ذاته . وعندما لا يكون الشىء مثلاً أو الدولة غير متطابقة على الإطلاق مع فكرتها أو بعبارة أخرى عندما لا يكون ثمة تناظر بين الدولة وفكرة الدولة وعندما تتجنب حقيقتها الممثلة فى أفرادها الواعين التصور الخاص بها بطريقة شاملة يحدث انفصال وشقاق بين الجسد

---

sie unvollständig dem Begriffe unterworfen hat, davon beruht die Möglichkeit darauf, dass sie selbst einen beschränkten Inhalt hat, dass sie, so wesentlich sie Einheit des Begriffs und der Realität, ebenso wesentlich auch deren Unterschied ist; denn nur das Objekt ist die unmittelbare, d.h. nur ansich — seiende Einheit. Wenn aber ein Gegenstand, z.B. der Staat, seiner Idee gar nicht angemessen, d.h. vielmehr gar nicht die Idee des Staates wäre, wenn seine Realität, welche die selbstbewussten Individuen ist, dem Begriffe ganz nicht entspräche, so hätten seine Seele und sein Leib sich getrennt; jene entflöhe in die abge schiedenen Regionen des Gedankens, dieser ware in die einzelnen Individualitäten zerfallen; aber indem der Begriff des Staates so wesentlich ihre Natur ausmacht, so ist er als ein so mächtiger Trieb in ihnen, dass sie ihn, sei es auch nur in der Form äusserer Zweckmässigkeiten, in Realtät zu versetzen oder ihn so sich

والروح . فتجد الروح نفسها عند ذاك تأوى إلى مناطق منعزلة من الفكر بينما يتجزأ الجسد ويتوزع بين أفراد كلاً على حدة . ولكن بما أن تصور الدولة كامن فى طبيعة هؤلاء الأفراد فإنه يقوم بفاعليته فيهم بقوة بحيث يرون أنفسهم كأنهم مدفوعون إلى تجسيد الدولة فى الحقيقة . ولا يتحقق ذلك إلا فى صورة غائية خارجية وبدونه لا يبقى أمام الأفراد إلا الضياع . وأسوأ دولة ، أى الدولة التى تتوافق حقيقتها مع التصور بأقل قدر هى أيضاً فكرة فى مدى الحياة التى تعيشها . والأفراد أيضاً يستجيبون لحافز شديد القوة .

غير أن الفكرة لا تحمل فقط المعنى العام للوجود الحقيقى ولوحدة التصور والحقيقة . ليس للفكرة هذا المعنى العام وحده وإنما لها معنى آخر أكثر تحدداً وهو وحدة التصور الذاتى والموضوعية الخارجية . فالواقع أن التصور من حيث هو تصور يكون سلفاً وحدة بين نفسه والحقيقة لأن لفظة الحقيقة غير ذات المدلول

---

gefallen zu lassen gedrungen sind, oder sie müssten zugrunde gehen. Der schlechteste Staat, dessen Realitat dem Begriffe am wenigsten entspricht, insofern er noch existiert, ist er noch Idee; die Individuen gehorchen noch einem machthabenden Begriffe.

Die Idee hat aber nicht nur den allgemeinen Sinn des wahrhaften Seins, der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmtern von subjektivem Begriffe und der Objektivität. Der Begriff als solcher ist nämlich selbst schon die Identität seiner und der Realität; denn der unbestimmte Ausdruck Realität heisst überhaupt nichts anderes als das bestimmte Sein; dies aber hat der Begriff an seiner Besonderheit und Einzelheit. Ebenso ist ferner die Objektivität der aus seiner Bestimmtheit in die Identität mit sich zusammengegangene, totale Begriff. In jener Subjektivität ist die Bestimmtheit oder der Unterschied des Begriffes ein Schein, der unmittelbar aufgehoben und in das Fürsichsein

المحدد لا تعنى بعامة شيئاً آخر عدا أن يكون الشيء محدداً . غير أن هذا المعنى كامن فى التصور من حيث ما فيه من جزئية وفردية . والموضوعية بالإضافة إلى هذا هى التصور الشامل الذى حقق ابتداء من دقة تحدده هويته مع نفسه . وليست دقة التحدد أو الطابع المميز الخاص بالتصور فى مجال الذاتية سوى مظهر يمحى فى الحال كى يعود إلى الوحدة السالبة ولكى يصير محمولاً كامناً . وعلى ذلك فالفكرة تبدو كأنها التصور الذى غاص فى الشيء ثم عاد فخلص نفسه منه كى يعثر من جديد على ذاتيته وكى يتميز من ذاتيته التى لا تكف عن التعين بواسطته لأن جوهريته نفسها تكمن فيه . ولا شك أنه كان يحق تعيين هذه الهوية بلفظة (ذات – موضوع) ما دامت تناظر التصور الصورى أو الذاتى كما تناظر الشيء. غير أنهذا الأمر يتطلب التعبير عنه بطريقة أكثر تحديداً لكى يكون مفهوماً . إذ لا يلبث التصور عند ما يتحقق أن ينشئ

---

oder die Negative Einheit zurückgegangen ist, inhärierendes Prädikat. In dieser Objektivität aber ist die Bestimmtheit als unmittelbare Totalität, als äusserliches Ganzes gesetzt. Die Idee hat sich nun gezeigt als der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objekte versenkt ist, zu seiner Subjektivität befreite Begriff, welcher sich von seiner Objektivität unterscheidet, die aber ebensosehr von ihm bestimmt (wird) und ihre Substantialität nur in jenem Begiffe hat. Diese Identität ist daher mit Recht als das Subjekt — Objekt bestimmt worden, dass sie das Objekt als solches ist. Aber dies ist bestimmter aufzufassen. Der Begriff, indem er wahrhaft seine Realität erreicht hat, ist dies absolute Urteil, dessen Subjekt als die sich auf sich beziehende negative Einheit sich von seiner Objektivität unterscheidet und das An-und Fürsichsein derselben ist, aber wesentlich sich durch sich selbst auf sie bezieht — daher Selbstzweck und Trieb ist; — die Objektivität aber hat das Subjekt eben

مثل هذا الحكم المطلق الذى يختلف موضوعه بوصفه وحدة سالبة تحيل إلى نفسها عن موضوعيته التى يمثل ما فى ذاته وما لذاته بالنسبة إليها والتى يحيل إليها أساساً بلا أى واسطة : فهو بذلك غاية نفسه الخالصة وميل نفسه الخالص . أما فيما يتعلق بالموضوعية فالموضوع فى ذاك الحكم لا يملكها مباشرة لأنه لو كان حاله كذلك لما كان سوى شمولية الشيء الضائع فى هذه الموضوعية . فالموضوعية هى تحقيق الغاية وهى الموضوعية التى ينصبها نشاط الغاية الحيوى . ومن حيث هى كذلك لا تدين الموضوعية بوجودها أو بشكلها إلا لواقعـــة واحدة على نحو أو آخر وهى كون الذات تتخللها . وتناظر الموضوعية من حيث هى موضوعية الوجود الخارجى للتصور . أو بعبارة أخرى تناظر الموضوعية من حيث هى موضوعية كل ما يمثل المحدودية والتغير والوجود الظاهر مما يختفى وراءها رغم ذلك كى يعود إلى الوحدة السالبة للتصور . وليس هذا السلب الذى يبين الأهمية

---

darum nicht unmittelbar an ihm, es Wäre so nur die in sie verlorene Totalität des Objekts als solchen; sondern sie ist die Realisation des Zwecks, eine durch die Tätigkeit des Zwecks gesetzte Objektivität, welche als Gesetztsein ihr Bestehen und ihre Form nur als durchdrungen von ihrem Subjekt hat. Als Objektivität hat sie das Moment der Ausserlichkeit des Begriffs an ihr und ist Daher überhaupt die Seite der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Erscheinungen, die aber ihren Untergang darin hat, in die negative Einheit des Begriffes zurückzugehen; die Negativität, wodurch ihr gleichgültiges Aussereinandersein sich als Unwesentliches und Gesetztsein zeigt, ist der Begriff selbst. Die Idee ist daher, dieser Objektivität ungeachtet, schlechthin einfach und immateriell, denn die Ausserlichkeit ist nur als durch den Begriff bestimmt und in seine negative Einheit aufgenommen; insofern sie als gleichgültige Ausserlichkeit besteht, ist sie dem Mechanismus

الثانوية تماماً لانقسامه إلى عناصر يغفل بعضها بعضاً ولايبالى بعضها ببعض . . .
أقول ليس هذا السلب سوى التصور ذاته . ورغم هذه الموضوعية فالفكرة بسيطة
ولا مادية لأن الوجود الخارجى لا يتعين إلا بواسطة التصور وهو نفسه يكتمل فى
وحدته السالبة . وطالما بقيت الفكرة قائمة كوجود خارجى لا يعبأ بما عداه فهى
لاتجد نفسها مستسلمة للآلية بعامة وحسب وإنما تمثل كل ما يقبل الفناء وكل
ما هو غريب عن الحقيقة . وينشأ عن ذلك أن الفكرة رغم كون حقيقتها جزءاً
من العالم المادى فهى ليست بحال وجوداً مجرداً باقياً بوسائله الخاصة وبعكس
التصور ولكنها مجرد صيرورة أى مجرد تحديد بسيط للتصور مصدره سلب الوجود
اللامبالى .

ومن ذلك تنحدر تعريفات أخرى للفكرة أكثر تحديداً. فهى أولاً وقبل
كل شىء حقيقة بسيطة وهوية للتصور والموضوعية من حيث هى عمومية ينحل

überhaupt nicht nur preisgegeben, sondern ist nur als das Vergängliche und Unwahre. — Ob die Idee also gleich ihre Realität in einer Materiatur hat, so ist diese nicht ein abstraktes, gegen den Begriff für sich bestehendes Sein, sondern nur als Werden, durch die Negativität des gleichgültigen Seins als einfache Bestimmtheit des Begriffes.

Es ergeben sich hieraus folgende nähere Bestimmungen der Idee. — Sie ist erstlich die einfache Wahrheit, die Identität des Begriffes und der Objektivität als Allgemeines, in in welchem der Gegensatz und das Bestehen des Besondern in seine mit sich identische Negativität aufgelöst und als Gleichheit mit sich selbst ist. Zweitens ist sie die Beziehung der fürsichseienden Subjektivität des einfachen Begriffs und seiner davon unterschiedenen Objektivität; jene ist wesentlich der Trieb, diese Trennung aufzuheben, und diese das gleichgültige Gesetztsein, das an und für sich nichtige Bestehen. Sie ist als diese Beziehung der Prozess,

الجزئى بداخلها رغم معارضته ومقاومته إلى سلبية هوية فى ذاتها ويبدو كما لو كان معادلاً لذاته . وتمثل الفكرة من ناحية ثانية العلاقة بين الذاتية كشىء لذاته خاص بالتصور البسيط والموضوعية المميزة منها . فالذاتية تناظر الميل الذى يهدف إلى استبعاد هذا الانقسام بينما تناظر الموضوعية ما هو قائم بطريقة لا مبالية أى أنها تناظر الثبات الخالى من أى قيمة خاصة . وتمثل الفكرة من حيث هى تلك العلاقة نفسها عملية من العمليات التى تجنح عن طريقها إلى فصل فرديتها عن طبيعتها غير العضوية حتى تعيد هذه الطبيعة غير العضوية إلى مجال سلطان الذات وتعود إلى عموميتها الأولى البسيطة . وتختلط هوية الفكرة فى ذاتها بهذه العملية . فالفكر الذى يخلص الحقيقة من المظهر الخاص بالتنوع متحققاً بدون أى غرض . . . نقول إن هذا الفكر الذى يعمد إلى تحويل وتغيير وجه الفكرة على ذلك النحو لا ينبغى أن يتمثل فى ذاته صدق الحقيقة كما لو كان مناظراً

---

sich in die Individualität und in deren unorganische Natur zu dirimieren und wieder diese unter die Gewalt des Subjekts zurückzubringen und zu der ersten einfachen Allgemeinheit zurückzukehren. Die Identität der Idee mit sich selbst ist eins mit dem Prozesse; der Gedanke, der die Wirklichkeit von dem Scheine der zwecklosen Veränderlichkeiten befreit und zur Idee verklärt, muss diese Wahrheit der Wirklichkeit nicht als die tote Ruhe, als ein blosses Bild, matt, ohne Trieb und Bewegung, als einen Genius oder Zahl oder einen abstrakten Gedanken vorstellen; die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewissheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht.

Zunächst aber ist die Idee auch wieder erst nur unmittelbar oder nur in ihrem Begriffe; die objektive Realität ist dem Begriffe zwar

لركود الموت أو لحالة من القصور الذاتى يستبعد منه كل اتجاه وكل حركة كضرب من الجن أو كالعدد أو كفكرة بسيطة مجردة . ولما كان ثمة حرية يبلغها التصور فى الفكرة فإن الفكرة تتضمن بالمثل أشد تعارض يمكن أن يقع فى هذا المجال . وينشأ هدوء الفكرة من الضمان واليقين اللذين يدفع بهما ذلك إلى التعارض وإلى البزوغ ويعمدان دائماً أبداً إلى تجاوزه وتخطيه من أجل أن يبقيا فيه دوماً بلا انتهاء .

ولكن من ناحية أخرى لا توجد الفكرة أولاً إلا بطريقة مباشرة أو لا توجد إلا فى تصورها فقط . وتتوافق الحقيقة الموضوعية مع التصور بالتأكيد ولكن تحررها لا يكون بعد كاملاً ولا يكون تصورها بعد تصوراً لذاته . ومن الصحيح أن التصور يمثل روح الموضوعية تمثيلاً تاماً . غير أنها الروح من وجهتها المباشرة أى الروح التى لم تعرف نفسها بعد والتى لم تستوعب ذاتها بعد بوصفها روحاً والتى لا تحمل فى ذاتها حقيقتها الموضوعية . وباختصار لا يكون التصور بعد تصوراً إذا ظل ينقصه ملاء الروح .

---

angemessen, aber noch nicht zum Begriffe befreit, und er existiert nicht für sich als der Begriff. Der Begriff ist so zwar Seele, aber die Seele ist in der Weise eines unmittelbaren, d.h. ihre Bestimmtheit ist nicht als sie selbst, sie hat sich nicht als Seele erfasst, nicht in ihr selbst ihre objektive Realtät; der Begriff ist als eine Seele, die noch nicht seelenvoll ist.

Si ist die Idee erstlich das Leben; der Begriff, der, unterschieden von seiner objektivität, einfach in sich, seine Objektivität durchdringt und als Selbstzweck an ihr sein Mittel hat und sie als sein Mittel setzt, aber in diesem Mittel immanent und darin der realisierte mit sich identische Zweck ist. — Diese Idee hat ihrer Unmittelbarkeit willen die Einzelheit zur Form ihrer Existenz. Aber die Reflexion ihres absoluten Prozesses

ولذلك كانت الفكرة فى المحل الأول هى الحياة . الفكرة هى التصور الذى يجد فى موضوعيته، وقد تميز منها من حيث هو غاية فى ذاته، وسيلته التى ينصبها كوسيلة فعلاً رغم كونه كامناً كموناً باطناً فيها ورغم أنه يتجسم فيها كغاية محققة ذاتية الهوية . وتمتلك هذه الفكرة الفردية كحالة أو كشكل وجودى بسبب تلك المباشرة . غير أن تفكير عمليتها المطلقة وتأملها لذاتها تؤدى إلى حذف ذاك التفرد أو تلك الجزئية المباشرة . وينشأ عن ذلك أن التصور ينشئ بدوره بوصفه عمومية نواته الداخلية ويحيل الوجود الخارجى إلى عمومية أو ينصب موضوعيته كهوية ذاتية . ولهذا السبب تكون الفكرة من ناحية ثانية فكرة الصواب والخير من حيث هى معرفة وإرادة . فهى أولاً وقبل كل شىء معرفة محدودة وإرادة محدودة لا يزال يوجد فيها الصواب والخير فى الحالة المميزة التى لا يكون فيها أحدهما أو الآخر سوى غايات . وبدأ التصور بتحرير نفسه كى يصير هو نفسه ولا يحتفظ لنفسه بحقيقة إلا على صورة موضوعية مجردة . ولكن تأخذ عملية

---

in sich selbst ist das Aufheben dieser unmittelbaren Einzelheit; dadurch macht der Begriff, der in ihr als Allgemeinheit das Inere ist, die Ausserlichkeit zur Allgemeinheit oder setzt seine Objektivität als Gleichheit mit sich selbst. So ist die Idee zweitens die Idee des Wahren und des Guten, als Erkennen und Wollen. Zunächst ist sie endliches Erkennen und endliches Wollen, worin das Wahre und Gute sich noch unterscheiden und beide nur erst als Ziel sind. Der Begriff hat sich zunächst zu sich selbst befreit und sich nur erst eine abstrakte Objektivität zur Realtät gegeben. Aber der Prozess dieses endlichen Erkennens und Handelns macht die zunächst abstrakte Allgemeinheit zur Totalität, wodurch sie vollkommene Objektivität wird. — Oder von der anderen Seite betrachtet, macht der endliche, das ist der subjektive Geist, sich die Voraussetzung einer objektiven Welt, wie das Leben eine solche Voraussetzung hat; aber seine Tätigkeit ist, diese Voraussetzung

تلك المعرفة وذلك النشاط المحدودين فى تحويل هذه العمومية المجردة إلى شمول . وهو ما يؤدى إلى أن تصبح الفكرة موضوعية كاملة . أو إذا واجهنا الأشياء من جانب آخر يشرع الفكر المحدود أى الفكر الذاتى فى الانطلاق من الافتراضات المسبقة للعالم الموضوعى ، كما أن الحياة تستند هى الأخرى على هذا الافتراض المسبق . غير أن نشاطه يعمد إلى حذف هذا الافتراض المسبق كى يحيله إلى مصادره . وهكذا تتألف الحقيقة بالنسبة إليه من العالم الموضوعى كما أن العالم الموضوعى ينشئ من ناحية أخرى المثالية التى يتعرف فيها على نفسه .

ومن ناحية ثالثة يعترف الفكر فى « الفكرة » بحقيقته المطلقة أى بالصدق الموجود فى ذاته ولذاته . ففى الفكرة اللانهائية ينتهى كل من المعرفة والفعل إلى التوازن فيما بينهما . وهى نفسها المعرفة المطلقة للفكرة فى حد ذاتها .

* * *

---

aufzuheben und sie zu einem Gesetzten zu machen. So ist seine Realität für ihn die objektive Welt, oder umgekehrt, die objektive Welt ist die Idealität, in der er sich selbst erkennt.

Drittens erkennt der Geist die Idee als seine absolute Wahrheit, als die Wahrheit, die an und für sich ist; die unendliche Idee, in welcher Erkennen und Tun sich ausgeglichen hat, und die das absolute Wissen ihrer selbst ist.

كتاب علم المنطق

الجزء الثانى

الموضوعية

القسم الثالث — الفصل الثانى

فكرة المعرفة

الحياة هى الفكرة المباشرة أو الفكرة الشبيهة بتصورها الذى لم يبلغ بعد تحققه الكامل . وهذه الفكرة من حيث هى حكم تكون هى المعرفة بعامة .

والتصور تصور لذاته ما دام يملك وجوداً حرّاً بوصفه عمومية مجردة أو بوصفه نوعاً. فهو يمثل بذلك هويته الخالصة بالنسبة إلى نفسه . وتتميز هذه الهوية فى ذاتها بحيث يتقدم المميز إلى نفسه لا كموضوعية ولكن بحكم تحوله إلى موضوع للتصور عند تحرره ، كما يصبح ذاتية ويأخذ شكل الهوية أو بحكم تحوله إلى التصور

Zweites Kapitel

Die Idee des Erkennens

Das Leben ist die unmittelbare Idee oder die Idee als ihr noch nicht an sich selbst realisierter Begriff. In ihrem Urteil ist sie das Erkennen überhaupt.

Der Begriff ist als Begriff für sich, insofern er frei als abstrakte Allgemeinheit oder als gattung existiert. So ist er seine reine Identität mit sich, welche sich so in sich selbst unterscheidet, dass das Unterschei-

نفسه . وحقيقته هى التى تكون بعامة صورة وجوده هنالك . وتلك الصورة هى التى يجب أن تخضع للتحديد . إذ ينبنى عليها الاختلاف بين ما يكون عليه التصور فى ذاته أو بوصفه ذاتيًّا ، وما هو فعلاً عندما يقفز إلى الحياة وبين ما هو عليه فى فكرة الحياة . فمن المؤكد أن التصور يكون فى فكرة الحياة متميزاً من الحقيقة الخارجية ويجد نفسه قائماً لذاته . ولكنه لا يملك ذلك الوجود لذاته إلا من حيث هو هوية . إذ تتضمن هذه الهوية على أى حال علاقة مع ذاتها فى صميم الموضوعية التى تخضع لها والتى تقفز إليها أو علاقة مع ذاتها من حيث هى صورة كامنة جوهرية . وإذا ارتفع التصور إلى درجة أعلى من الحياة كان معنى ذلك أن حقيقته تتحرر كيما تأخذ صورة الكلية . وتعانى الفكرة نوعاً من الازدواج بفضل هذا الحكم . إذ تصير الفكرة تصوراً ذاتيًّا يملك حقيقته فى ذاته من ناحية وتصير من ناحية أخرى التصور الموضوعى الذى هو نفسه الحياة .

---

dene nicht eine Objektivität, sondern gleichfalls zur Subjektivität oder zur Form der einfachen gleichheit mit sich befreit, hiermit der gegenstand des Begriffes, der Begriff selbst ist.

Seine Realität überhaupt ist die Form seines Daseins; auf Bestimmung dieser Form kommt es an; auf ihr beruht der Unterschied dessen, was der Begriff an sich oder als subjektiver ist, was er ist in die Objektivität versenkt, dann in der Idee des Lebens. In der Letztern ist er zwar von seiner äusserlichen Realität unterschieden und für sich gesetzt, doch dies sein Fürsichsein hat er nur als die Identität, welche eine Beziehung auf sich als versenkt in seine ihm unterworfene Objektivität oder auf sich als inwohnende, substantielle Form ist. Die Erhebung des Begriffs über das Leben ist, dass seine Realität die zur Allgemeinheit befreite Begriffsform ist. Durch dieses Urteil ist die Idee verdoppelt in den subjektiven Begriff, dessen Realität er selbst, und in

فالتفكير والفكر والوعى الذاتى تعيينات للفكرة بقدر ما تكون الفكرة نفسها موضوعاً لذاتها وبقدر ما تختلف حقًّا وفقاً لوجودها هنالك أى وفقاً لطبيعة وجودها المحددة الدقيقة .

وتدور ميتافيزيقا الفكر أو ما يسمى بالروح على الأصح حول التعيينات مثل الجوهر والبساطة واللامادية التى كانت قد تأسست على الامتثال على نحو ما كان موجوداً بوصفه ذاتاً فى الوعى التجريبى . ومن ثم التساؤل : أى الصفات يتلاءم مع الإدراكات ؟ وهو إجراء لم يكن يسمح بالذهاب إلى أبعد مما يجرى فى الفزياء ويتألف من رد عالم الظاهرات إلى قوانين عامة وإلى تعيينات هى وليدة الفكر ما دام الفكر نفسه كان قائماً كظاهرة فى قاعدة التعيينات التى عددناها منذ قليل . بل لقد لزم البقاء فى الجانب الأقرب مما يتم الحصول عليه فى علم الفزياء . فلما كان الفكر ليس مجرد أكثر غنى إلى ما لا نهاية من الطبيعة بل

---

den objektiven, der als Leben ist. — Denken, Geist, Selbstbewusstsein sind Bestimmungen der Idee, insofern sie sich selbst zum Gegenstand hat und ihr Dasein, d.i. die Bestimmtheit ihres seins ihr eigener Unterschied von sich selbst ist.

Die metaphysik des Geistes oder, wie man sonst mehr gesprochen hat, der Seele drehte sich um die Bestimmungen von substanz, Einfachheit, Immaterialität — Bestimmungen, bei welchen die Vorstellung des geistes aus dem empirischen Bewusst sein als Subjekt zugrunde gelegt und nun gefragt wurde, für Prädikate mit den wahrnehmungen übereinstimmen — ein Verfahren, das mich weiter gehen konnte als das Verfahren der Physik, die Welt der Erscheinung auf allgemeine Gesetze und Reflexions — bestimmungen zu bringen, da der Geist auch nur in seiner Erscheinung zugrunde lag; Ja es musste noch hinter der physikalischen wissenschaftlichkeit zurückbleiben. Da der Geist

أيضاً الوحدة المطلقة للأضداد فى التصور الذى يعين طبيعته الخاصة فقد اعتاد أن يكشف عن مظهريته وعلاقاته مع خارجية التناقض فى أشد حالاته بحيث يلزم لكل واحدة من التعيينات المتعارضة المحصلة عن طريق التفكير أن يتم إيجاد التجربة أو استنباط التعيينات المتعارضة من التجارب عن طريق استخدام منهج الاستدلال الصورى . ولما كانت المحمولات التى تترتب مباشرة على المشاهد أو المجالى المظهرية لا جزءاً من علم النفس التجريبى فإن التقدير الميتافيزيقى يضطر إلى الاكتفاء بتعيينات تأملية شديدة الندرة . وكان كانط قد دافع عن الميتافيزيقا فى نقده للنظرية العقلية للروح وذلك بوصف الميتافيزيقا علماً عقلياً لأن القليل المأخوذ من الإدراك من أجل إدخاله فى الامتثال العام الذى يكونه المرء لنفسه عن الوعى بالذات يكفى لتحويل هذا العلم إلى علم تجريبى أو يؤدى إلى سلخها وتجريدها من نقائها العقلى واستقلالها عن كل تجربة . فلا يبقى

---

nicht nur unendlich reicher als die Natur ist, sondern da auch die absolute Einheit des Entgegengesetzen in Begriffe sein wesen ausmacht, so zeigt er in seiner Erscheinung und Beziehung auf die Ausserlichkeit den widerspruch in seiner höchsten Bestimmtheit auf, daher für jede der entgegengesetzten Reflexionsbestimmungen eine Erfahrung angeführt oder aus den Erfahrungen auf die entgegengesetzten Bestimmungen nach der weise des formalen Schliessens muss gekommen werden können. Weil die an der Erscheinung unmittelbar sich ergebenden Prädikate zunächst noch der empirischen Psychologie angehören, so bleiben eigentlich nur ganz dürftige Reflexionsbestimmungen für die metaphysische Betrachtung übrig. —Kant in seiner kritik der rationalen seelenlehre hält diese Metaphysik daran fest, dass, insofern sie eine rationale wissenschaft sein soll, durch das mindeste, was man von der wahrnehmung zu der allgemeinen vorstellung des selbstbewusstseins

بذلك سوى الامتثال البسيط الفارغ إلى حد كاف فيما يتعلق بمحتواه أى الأنا .
وهى الامتثال الذى لا نستطيع حتى أن نقول عنه إنه عينى : إذ أنه وعى بسيط
يرافق كل التصورات . وفى العادة يتمثل المرء على الدوام حسب استدلالات
كانط بهذه « الأنا » وكذلك بهذا « الهاذاك » أو (الشىء) الذى يفكر موضوعاً
متعالياً (ترانسندنتاليا) للأفكار على نحو ما تكون (س) التى يتم التعرف عليها
خلال هذه الأفكار التى تعبر عن محمولات والتى لا نستطيع إطلاقاً أن نحصل
على أقل فكرة بشأنها إذا قمنا بعزلها . أو باستخدام ألفاظ كانط نفسه تخلق
هذه « الأنا » صعوبة بحيث نكون مضطرين سلفاً إلى الاستعانة به من أجل
صياغة حكم من الأحكام بصدد موضوعه . وذلك لأن « الأنا » ليست امتثالاً
يستخدم فى تسهيل تمييز شىء جزئى مما عداه . وإنما هى صورة ذلك الامتثال
بعامة بمقدار ما يمكن تسميته بالمعرفة . ويتألف الغلط البرهانى فى النظرية العقلية

---

hinzunähme, sich jene wissenschaft in eine empirische verwandelte und ihre rationale Reinigkeit und unabhängigkeit von aller Erfahrung verderbt würde. — Es bleibe somit nichts als die einfache, für sich an Inhalt ganz leere vorstellung : ich, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder auch Es (Das Ding), welches denket, wird nun nach den weitern kantischen Folgerungen nichts weiter als ein transzendentales subjekt der gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; dies Ich hat dabei nach Kants eigenem Ausdruck die unbequemlichkeit, dass wir uns jederzeit seiner schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; denn es ist nicht sowohl eine vorstellung, wodurch ein besonderes Objekt unterschieden wird, sondern

للروح من أن حالات الوعى الذاتى تتحول بداخل الفكر إلى تصور خاص بالفهم كما لو كان الأمر متعلقاً بشىء ومن أن « الأنا أفكر » (أو الكوجيتو) يؤخذ كمعادل للكائن المفكر وللشىء فى ذاته . وذلك بحيث تم الاعتقاد اعتماداً على أن « الأنا » تظهر دائماً فى الوعى كذات وكموضوع جزئى هو هو نفسه خلال كل التغيرات التى تطرأ على الامتثال باعتباره خارج «الأنا» ومتميزاً من «الأنا»....
تم الاعتقاد بناء على ذلك بإمكان استخلاص النتيجة التى لا يبررها شىء من أن «الأنا» جوهر ، بل وأكثر من ذلك إنها جوهر بسيط من حيث الكيف وإنها « الواحد » ذو الوجود المفارق للأشياء القائمة فى الزمان والمكان .

وقد لخصت هذه النظرة بطريقة مفصلة بعض الشىء بقصد إعطاء فكرة دقيقة إلى حد ما عن ميتافيزيقا الروح القديمة وبالذات عن الانتقادات والمآخذ التى وجهت إليها ضربة قاتلة. فكان الهدف من الميتافيزيقا تعريف الماهية المجردة

---

eine form derselben überhaupt, insofern sie Erkenntnis genannt werden soll. — Der Paralogismus, den die rationale seelenlehre begehe, bestehe nun darin, dass modi des selbstbewusstseins in Denken zu verstandesbegriffen als von einem Objekte gemacht, dass jenes "Ich denke" als ein denkendes wesen, ein ding — an — sich genommen werde, auf welche weise daraus, dass ich in Bewusstsein immer als Subjekt, und zwar als singuläres, bei aller mannigfaltigkeit der vorstellung indentisches, und von ihr als äusserlicher mich unterscheidendes vorkomme unberechtigt abgeleitet wird, dass Ich ein substanz, ferner ein qualitativ Einfaches und ein Eins und ein von den räumlichen und zeitlichen Dingen unabhängig Existierendes sei. —

Ich habe diese Darsellung ausführlicher ausgezogen, weil sich sowohl die Natur der vormaligen metaphysik über die seele als besonders auch der kritik, wodurch sie zugrunde gegangen ist, bestimmt daraus

للروح . إذ أنها بدأت من الإدراك ثم شرعت فى تغيير تعميمها التجريبى وأعطت عامة إلى التعيينات التأملية الخارجية بالنسبة إلى فردية الحقيقة صورة التعيين الماهوى الذى جاء ذكره منذ قليل . وتمسكت الميتافيزيقا فى عصر كانط تمسكاً رئيسياً بتعيينات من هذا القبيل . . .أعنى بتعيينات مجردة وثابتة وغريبة على أى جدل. ذلك أن كانط لم يحسب حساب الأفكار التأملية الحقيقية لدى الفلاسفة الأقدمين بشأن التصور ولم ير أى ضرورة فى مجرد فحصها. و بدأ كواحد من الشكاك وحسب فى نقده للتعيينات على طريقة هيوم ، بمعنى أنه لم يحتفظ من هذا كله إلا بالطريقة التى تظهر بها « الأنا » فى داخل الوعى التى يلزم عنها استبعاد كل عنصر تجريبى رغم هذا إذا أريد معرفة ماهية « الأنا » أى الشىء فى ذاته . فلا يبقى إذن سوى هذه الظاهرة « الكوجيتو » أو الأنا أفكر التى تصحب كل الامتثالات والتى لا تتوفر لدينا أى فكرة عنها . وشىء واحد مؤكد وهو أننا

---

erkennen lässt. — Jene ging darauf, das abstrakte wesen der Seele zu bestimmen; sie ging dabei von der wahrnehmung ursprünglich aus und verwandelte deren empirische Allgemeinheit und die an der Einzelheit des wirklichen überhaupt äusserliche Reflexionsbestimmung in die Form von den angeführten Bestimmungen des Wesens. — Kant hat dabei überhaupt nur denzustand der metaphysik seiner zeit vor sich welche vornehmlich bei solchen abstrakten, einseitigen Bestimmungen ohne alle Dialektik stehenblieb; die wahrhaft spekulativen Ideen älterer Philosophen über den Begriff des Geistes beachtete und untersuchte er nicht. In seiner Kritik über jene Bestimmungen folgte er nun ganz einfach der Humeschen manier des Skeptizismus, dass er nämlich das festhält, wie Ich im selbstbewusstsein erscheint, wovon aber, da das wesen deselben — das Ding — an — sich erkannt werden solle, alles Empirische wegzulassen sei; nun bleibe nichts übrig

لا نستطيع أن نملك أى فكرة عن « الأنا » أو عن أى شىء آخر ، أو حتى عن التصور نفسه ما دمنا لا نفهم وما دمنا نتمسك من كل ذلك بالامتثال البسيط المحدد و بالاسم . والأمر مجرد نطق بفكرة مفردة (على افتراض إمكان تسميتها بالفكرة) حين يقال لإعطاء حكم عن « الأنا » إنه ينبغى علىّ سلفاً استخدامى « للأنا » . وتلك هى « الأنا » التى تستخدم وعيها الذاتى كوسيلة كيما تقوم بالحكم والتى تنشىء على نحو تام (س) وهى ما لا يمكن الحصول على أى فكرة بشأنها بل ولا يمكن أيضاً فضلاً عن ذلك الحصول على أى فكرة عن الظروف التى يجرى فيها ذلك الاستعمال للوعى الذاتى . ومما يبعث على السخرية أن يقال انحراف بصدد تلك الطبيعة الخاصة بالوعى أى بصدد واقعة أن « الأنا » تقدر فى نفسها أن « الأنا » لا تصير موضوعاً يخضع للفكر بدون أن تكون « الأنا » نفسها هى التى تفكر . ومما يبعث على السخرية أيضاً أن يقال دائرة مفرغة بصدد

als diese Erscheinung des : Ich denke, das alle Vorstellungen begleite wovon man nicht den geringsten Begriff habe. — gewiss muss es zugegeben werden, dass man weder von Ich noch von irgend etwas, auch von dem Begriff selbst den mindesten Begriff hat, insofern man nicht begreift und nur bei der einfachen, fixen vorstellung und dem Namen stehenbleibt. — Sonderbar ist der gedanke — wenn es anders ein gedanke genannt werden kann —, dass Ich mich des Ich schon bedienen müsse, um von Ich zu urteilen; das Ich, das sich des selbstbewusstseins als eines mittels bedient, um zu urteilen, dies ist wohl ein x, von dem man, sowie vom verhältnisse solchen Bedienens, nicht den geringsten Begriff haben kann. Aber lächerlich ist es wohl, diese Natur des selbstbewusstseins — dass Ich sich selbst denkt, dass Ich nicht gedacht werden kann, ohne dass es Ich ist, welches denkt — eine unbequemlichkeit und als etwas Fehlerhaftes einen zirkel zu nennen ein verhältnis,

موقف تتبدى فيه الطبيعة الأبدية المطلقة عن الوعى بالذات وعن التصور فى الوعى المباشر التجريبى . وهى تتبدى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة لأن الوعى بالذات هو[1] التصور البحت الذى يمتلك وجوداً كأى وجود هنالك فيكون إذن قابلاً للإدراك بالطريق التجريبى ويكون بحكم ذلك فى علاقة مطلقة بنفسه وهى علاقة تصبح غاية فى ذاتها ولا توجد إلا لتصير دائرة بوصفها حكماً شرطياً منفصلاً . أما الحجر فلا يثير كل هذه الصعوبات . وعندما نفكر فيه أو عندما نصوغ حكماً بشأنه لا نصادفه فى الطريق . إذ يبرأ الحجر من الصعوبة التى تتكون من الضرورة التى تفرض عليه استخدام نفسه فى هذه العملية . ويتولى ذلك غيره مما هو خارجى عليه .

وأساليب النظر من هذا القبيل التى يمكن أن توصف بالهمجية والبربرية والتى تزعم أن ثمة خطأ يرتكب بتقديم مصادرة على المطلوب بشأن استحالة عدم

---

wodurch sich im unmittelbaren empirischen selbstbewusstsein die absolute, ewige Natur desselben und des Begriffes offenbart, deswegen offenbart, weil das selbstbewusstsein eben der daseiend, also empirisch wahrnehmbare, reine Begriffe, die absolute Beziehung auf sich selbst ist, welche als trennendes urteil sich zum gegenstande macht und allein dies ist, sich dadurch zum zirkel zu manchen. — ein stein hat jene unbequemlichkeit nicht; wenn er gedacht oder wenn über ihn geurteilt werden soll, so steht er sich selbst dabei nicht im wege; er ist der Beschwerlichkeit, sich seiner selbst zu diesem geschäfte zu bedienen, enthoben; es ist ein Anderes ausser ihm, welches diese mühe übernehmen muss.

Der mangel, den diese barbarish zu nennenden vorstellungen darein setzen, dass bei dem Denken des Ich dasselbe als subjekt nicht weglassen werden könne, ercheint dann umgekehrt auch so, dass Ich nur als subjekt des Bewusstseins vorkomme oder Ich mich nur als subjekt eines

تقدير « الأنا » كذات عندما تكون موضوعاً للتفكير ... هذه الأساليب فى النظر تأخذ دلالة أخرى فوق ذلك لأنه كما يقال إذا كان الأمر كذلك فلن توجد « الأنا » إلا كموضوع للوعى ولن أملك القدرة على استخدامى « للأنا » إلا كموضوع للحكم . وينشأ عن ذلك أن هذه الطريقة أو هذا الأسلوب الذى يخصنا فى النظر سيصبح متعارضاً مع إمكانية أن تصبح الذات معطى كموضوع . ويضاف إلى ذلك أن فكرة أى شىء لا يمكن أن توجد إلا بوصفها موضوعاً وأنها بحكم ذلك لا تستجيب لأى حقيقة موضوعية .

ولعلنا نجيب على ذلك بأنه إذا لم تكن الموضوعية خاضعة لغير سلطة الحدس الخارجى الموزعة فى الزمان وفى المكان . . . وإذا كنا نلام لعدم عمل حساب لها ولعدم الاهتمام بشأنها . . . فذلك يبرهن فقط على أن أولئك الذين يأخذون علينا هذا الأمر ويوجهون إلينا هذا اللوم لا يقصدون بالموضوعية سوى الحقيقة

---

urteils brauchen könne, und die Ausschauung fehle, wodurch es als ein Objekt gegeben würde; aber der Begriff eines Dings, das nur als subjekt existieren könne, noch gar keine objektive Realität bei sich führe. — Wenn zur Objektivität die äusserlich, in zeit und Raum bestimmte Anschauung gefordert (wird) und sie es ist, welche vermisst wird, so sieht man wohl, dass unter Objektivität nur diejenige sinnliche Realität gemeint ist, über welch sich erhoben zu haben Bedingung des Denkens und der Wahrheit ist. Aber allerdings wenn Ich begrifflos als blosse einfache Vorstellung nach der Weise genommen wird, wie wir im alltäglichen Bewusstsein. Ich aussprechen, so ist es die abstrakte Bewusstsein, nicht die sich selbst zum Gegenstand habende Beziehung seiner selbst; es ist so nur Eins der Extreme, einseitiges Subjekt ohne seine Objektivität, oder es wäre auch nur Objekt ohne seine Objektivität, oder es wäre auch nur

المحسوسة التى ينبغى على الفكر والصدق أن يصعدا إلى ما فوقها حتى يظلا يستحقان اسمها . ولكن لما كان ينظر إلى « الأنا » كامتثال بسيط مستقلاً عن أى تصور وعن الطريقة التى يواجهها بها الوعى العادى عندما تقال لفظة « الأنا » فإنها تنشئ التعيين المجرد بدلاً من أن ينظر إليها كشىء فى علاقته مع نفسه . فليست « الأنا » إذن سوى أحد الأطراف أى الموضوع ذى الطرف الواحد الخالى من الموضوعية . بل أكثر من ذلك ستكون « الأنا » موضوعاً بلا موضوعية إذا لم يكن هنالك الانحراف الذى سبقت إليه الإشارة من قبل والذى يتألف على وجه التحديد من أن الذات المفكرة لا تملك القدرة على تجريد « الأنا » كموضوع : « الأنا تفكر فى أمر ما » . وهذا الأمر هو إما أن يكون الأنا نفسها أو شيئاً آخر . وتتميز طبيعة التصور الخالصة كما يتميز التصور نفسه بهذا الانفصال بين الصورتين أو الشكلين اللذين يتعارض بواسطتهما مع نفسه . بل

Objekt ohne subjektivität, wenn nämlichdie berührte Unbequemlichkeit hierbei nicht wäre, dass sich von dem Ich als Objekt das denkende subjekt nicht wegbringen lässt. Aber in der Tat findet dieselbe Unbequemlichkeit auch bei der erstern Bestimmung, dem Ich als Subjekte, statt; das Ich denkt etwas, sich oder etwas anderes. Diese Untrennbarkeit der zwei formen in denen es sich selbst entgegensetzt, gehört zur eigensten Natur seines Begriffs und des Begriffs Selbst; sie ist gerade das, was kant abhalten will, um nur die sich in sich nicht unterscheidend und somit ja nur die begrifflose Vorstellung fest zu erhalten. Ein solches begrifflose darf sich nun zwar wohl den abstrakten Reflexionsbestimmungen oder Kategorien der vorigen metaphysik gegenüberstellen; denn an Einseitigkeit steht es auf gleicher Linie mit ihnen, obwohl diese ein Höheres des gedankens sind; dagegen erscheint es desto dürftiger und Leerer gegen die tiefern Ideen älterer Philosophie vom

هذا الانفصال ينشئ على وجه الدقة ما أراد كانط نفسه استبعاده وحذفه كما لا يستبقى سوى الامتثال المميز من الباطن والذى يتحقق استقلاله عن التصور بناء على هذه الواقعة . ويمكن بغير شك النظر إلى الامتثالات الغريبة إلى هذا الحد عن التصور بوصفها فى تعارض مع التعيينات التأملية المجردة أو مقولات الميتافيزيقا القديمة . وهى أيضاً من جانب واحد شأنها شأن هذه المقولات رغم تناظرها مع مستوى أعلى من مستويات الفكر . وهى تبدو فى مقابل ذلك أكثر خواء وأشد خلواً من الدلالة عندما تقارن بالأفكار الأكثر عمقاً التى كان يقوم بتعليمها الفلاسفة القدماء عن الروح والفكر مثل أفكار أرسطو ذات الطابع التأملى الحقيقى . وكان ينبغى على الفلسفة الكانطية بخاصة أن تقوم بتحليل التجريد الخاص « بالأنا » الخواء المؤيد فى كثير من الإصرار بصدد تحليل التعيينات التأملية . بل وكان ينبغى أيضاً تحليل الفكرة المزعومة عن الشىء فى

Begriff der Seele oder des Denkens, z.B. die wahrhaft spekulativen Ideen des Aristoteles. Wenn die Kantische Philosophie jene Reflexions-bestimmungen untersuchte, so hätte sie noch mehr die festgehaltene Abstraktion des leeren Ich, die vermeinte Idee des Dings-an-sich untersuchen müssen, das sich eben um seiner Abstraktion willen vielmehr als ein ganz unwahres zeigt; die Erfahrung der beklagten unbequemlichkeit ist selbst das empirische Faktum, worin die Unwahrheit jener Abstraktion sich ausspricht.

Nur des Mendelssohnschen Beweises von der Beharrlichkeit der Seele erwähnt die Kantische Kritik der rationalen Psychologie, und ich führe ihre Widerlegung desselben noch um der Merkwürdighkeit desjenigen willen an, was ihm entgegengestellt wird. Jener Beweis gründet sich auf die Einfacheit der Seele, vermöge der sie der Veränderung, des übergehens in ein anderes in der Zeit nicht fähig sei

ذاته التي تتبدى بسبب تجريدها نفسه أكثر ما تتبدى كما لو كانت غريبة تماماً عن الحقيقة . إذ أن تجربة الانحراف الموضوعة موضع الاتهام تنشئ بدقة تامة الواقعة التجريبية التي يعبر بها عن اللاصدق الخاص بهذا التجريد .

ولا يذكر النقد الكانطي المتعلق بعلم النفس العقلي سوى برهان مندلسون عن خلود الروح . وإذا كنت أسجل هنا تفنيد كانط لهذا البرهان فذلك بسبب الأشياء العجيبة التي تقال في معارضته . ويستند هذا البرهان على حجة بساطة الروح التي تجعلها أبسط من أن ينالها التغير والتحول إلى « سواها » في الزمن . وليست البساطة الكيفية في نهاية الأمر من حيث شكلها سوى التجريد الذي تحدثنا عنه فيما سبق . وقد قمنا بفحصها وتحليلها من قبل عند الكلام عن الوجود من حيث تعيينها تعييناً كيفياً . وأوضحنا أن الكيفي بوصفه كذلك و بوصفه تحديداً دقيقاً يعرض علاقة مجردة بينه و بين نفسه ، بل ولهذا السبب نفسه يعد أكثر جدلية

Die qualitative Einfachheit ist die oben betrachtete Form der abstraktion überhaupt; als qualitative Bestimmtheit ist sie in der Sphäre des Seins untersucht und bewiesen worden, dass das Qualitatine als solche sich abstrakt auf sich beziehende Bestimmtheit vielmehr eben darum dialektisch und nur das Ubergehen in ein anderes ist.

Beim Begriffe aber wurde gezeigt, dass wenn er in Beziehung auf Beharrlichkeit, unzerstörbarkeit, Unvergänglichkeit betrachtet wird, er vielmehr darum das an und für sich Seiende und Ewige ist, weil er nicht die abstrakte sondern konkrete Einfachheit, nicht sich auf sich abstrakt beziehendes Bestimmtsein, sondern die Einheit seiner selbst und seines andern ist, in das er also nicht so übergehen kann als ob er sich darin veränderte, eben darum weil das andre, das Bestimmtsein, er selbst ist und er in diesem Ubergehen daher nur zu sich selbst Rommt. — Die Kantisch Kritik setzt nun jener qualitativen Bestimmung

ويقتضى فى طياته التحول إلى ما عداه . غير أننا عند كلامنا عن التصور أوضحنا أنه عند فحصه من وجهة نظر البقاء فى الزمان وعدم الفناء وعدم الزوال يكون هو الوجود كموجودانى فى ذاته ولذاته والكائن الخالد لهذا السبب تماماً وهو أنه البساطة غير المجردة أى البساطة العينية وأنه ليس بكائن محدد فى علاقة مجردة بذاته وإنما يمثل الوحدة الخاصة به وبغيره مما يخصه . ولا يعتوره عند انتقاله إلى غيره ذاك أى تغيير لأن هذا الغير وهذا الكائن المحدد هو أيضاً هو نفسه بحيث لا يقوم إلا بالعودة إلى نفسه عند انتقاله إلى ما عداه . ولكن النقد الكانطى يعارض هذا التعيين الكيفى لوحدة التصور بالتعيين الكمى . ورغم أن الروح ليست مجموعة من العناصر وأنها ليست ذات مقدار اشتمالى فليس ثمة ما يمنع أن يقدم الوعى درجات وأن تكون الروح ذات مقدار انحصارى شأنها شأن كل موجود . وها هنا تتخذ إمكانية الانتقال إلى العدم وضعها لتؤيد

der Begriffseinheit die quantitative entgegen. Obgleich die Seele nicht ein mannigfaltiges Aussereinander sei und keine extensive grösse enthalte, so habe das Bewusstsein doch einen Grad, und die Seele wie jedes Existierende eine intensive Grösse; dadurch sei aber die Möglichkeit des Ubergehens in nichts durch das allmähliche verschwinden gesetzt. — was ist nun diese widerlegung anders als die anwendung einer Kategorie des Seins, der intensiven grösse, auf den geist ? — einer Bestimmung, die keine wahrheit an sich hat und im Begriffe vielmehr aufgehoben ist.

Die Metaphysik — auch selbst die, welche sich auf fixe Verstandes-begriffe beschränkte und sich zum Spekulativen und zur Natur des Begriffes und der Idee nicht erhobe — hatte zu ihrem zwecke, die Wahrheit zu erkennen, und untersuchte ihre gegenstände danach, ob sie ein Wahrhaftes sein oder nicht, Substanzen oder Phänomene.

Der Sieg der kantische kritik über dieselbe besteht aber vielmehr

الاختفاء بطريقة تدريجية . ولكن هل هذا التفنيد شيء آخر سوى تطبيق مقولة الوجود على الفكر وهي على وجه التحديد مقولة المقدار الانحصارى ؟ أى أنها مقولة تعيين يفتقر إلى أى صدق فى ذاته ويجد نفسه فى الغالب محذوفاً فى داخل التصور .

وكان هدف الميتافيزيقا — بما فى ذلك تلك المتافيزيقا التى كان موضوعها محدوداً بتصورات ثابتة للفهم فلم تعرف كيف تعلو إلى الجانب التأملى وإلى طبيعة التصور وإلى الفكرة — هو معرفة الحقيقة كما أنها كانت تفحص هذه الموضوعات لمعرفة ما إذا كانت جواهر أم ظواهر . أما الانتصار الذى حققه النقد الكانطى على هذه الميتافيزيقا فيتألف أكثر ما يتألف من أنه حذف البحث الخاص بمطلب الحقيقة بل وهذا المطلب نفسه . فمسألة معرفة ما إذا كان هذا الموضوع المحدد أو ذاك أو بالذات فى حالتنا هنا « الأنا» المجردة للامتثال وما إذا

---

darin, die Untersuchung, welche das wahre zum zwecke hat, und diesen zweck selbst zu beseitigen; sie macht die Frage, die allein Interesse hat, gar nicht, ob ein bestimmtes subjekt, hier das abstrakte Ich der vorstellung, an und für sich wahrheit habe. Es heisst aber auf den Begriff und die Philosophie verzicht leisten, wenn man bei der Erscheinung und bei demjenigen stehenbleibt, was sich im alltäglichen Bewusstsein für die blosse vorstellung ergibt.

Was darüber hinausgeht, heisst in der kantischen kritik etwas Uberfliegendes, und zu dem die vernunft keineswegs berechtigt sei.

In der Tat überfliegt der Begriff das Begrifflos, und die nächste Berechtigung, darüber hinauszugehen, ist einesteils er selbst, anderteils nach der negativen seite die unwahrheit der Erscheinung und der vorstellung sowie solcher Abstraktionen, wie die Dinge — an — sich und jenes Ich ist, das sich nicht Ojekt sein soll.

كانت صحيحة فى ذاتها ولذاتها . . . هذه المسألة هى التى يعدها النقد الكانطى كما لو كانت لا تبعث على أى اهتمام . غير أن التمسك بالظاهرات وحدها وبما يتبدى كمجرد امتثال فى الحياة اليومية يعد تخلياً عن تصور الفلسفة ذاته . وكل ما يتجاوز الظاهرة بل والامتثال وحده يعد فى نظر الفلسفة النقديةالكانطية خارج اختصاص العقل . والحقيقة أن التصور يتجاوز ما ليس بتصور ما هو غريب على التصور . ويتألف أول تأييد لهذا التجاوز من التجاوز ذاته من ناحية ومن وجهة النظر السلبية من ناحية أخرى وهى عدم صدق الظاهرة والامتثال وعدم صدق التجريدات من نوع الشىء فى ذاته و « الأنا » مما لا يستطيع أن يصبح موضوعاً لنفسه على نحو ما يقال .

وترتبط فكرة الحياة بعرض هذا التحليل المنطقى . وهى الفكرة التى تنجم عنها فكرة « الفكر » أو – وهو نفس الشىء – فكرة ما يتكشف كما لو كان حقيقة الفكرة . وتحمل هذه الفكرة على نحو ما هى عليه فى ذاتها حقيقتها .

In dem zusammenhang dieser logischen Darstellung ist es die Idee Lebens, aus der die Idee des geistes hervorgegangen (ist), oder was darsselbe ist, als deren wahrheit sie sich erwiesen hat.

Als dieses Resultat hat diese Idee an und für sich selbst ihre Wahrheit, mit der dann auch das Empirische oder die Erscheinung des Geistes vergleichen werden mag, wie es damit übereinstimme; das Empirische kann jedoch selbst auch nur durch und aus der Idee gefasst werden, von dem Leben haben wir gesehen, dass es die Idee ist, aber es hat sich zugleich gezeigt, noch nicht die wahrhafte Darstellung oder Art und Weise ihres Daseins zu sein. Denn im Leben ist die Realität der Idee als Einzelheit; die Allgemeinheit oder die Gattung ist das Innere; die Wahrheit des Lebens als absolute negative Einheit ist daher, die abstrakte oder, was dasselbe ist, die unmittelbare Einzelheit

وهى ما يكون مسموحاً بمواجهة الجانب التجريبى أو الجانب الظاهرى للفكر من أجل تقدير مدى توافقها مع تلك الحقيقة فى حين أن التجريبى نفسه لا يمكن إدراكه إلا خلال الفكرة وابتداء من الفكرة . أما فيما يتعلق بما ينتمى إلى الحياة فنحن نعرف ما إذا كان فكرة ونحن نعرف أيضاً أن الفكرة ليست امتثاله الحقيقى ولا طريقته الحقيقية فى الوجود . ذلك أن الفكرة تأخذ الشكل الفردى فى الحياة . والباطن هو الذى يمثل العام أو المخصص النوعى . وكذلك يتألف صدق الحياة من حيث هو وحدة سالبة مطلقة من هويته مع المخصص النوعى حين يظل فى هوية مع نفسه ومن إخفاء الفردية المجردة أو المباشرة وهو نفس الشىء . ولكن هذه الفكرة ليست شيئاً آخر سوى « الفكر » . غير أننا نستطيع أن نلفت النظر أيضاً بهذا الصدد إلى أن الفكر يوضع هنا موضع الاعتبار على الشكل الذى هو شكل الفكرة وصورتها من وجهة نظر المنطق . وتقدم الفكرة أوجهاً أخرى أيضاً لا يمكننا أن نذكرها هنا إلا بطريقة عابرة وهى الأوجه

---

aufzuheben und als Identisches mit sich identisch, als Gattung sich selbst gleich zu sein. Diese Idee ist nun der Geist. — Es kann aber hierüber noch bemerkt werden, dass er hier in derjenigen Form betrachtet wird, welche dieser Idee als logisch zukommt. Sie hat nämlich noch andere Gestalten, die hier beiläufig angeführt werden können, in welchen sie in den konkreten Wissenschaften des Geistes zu betrachten ist, nämlich als Seele, Bewusstsein und Geist als solcher. Der Name Seele wurde sonst von einzelnen endlichen Geiste überhaupt gebraucht, und die rationale oder empirische Seelenlehre sollte soviel bedeuten als Geisteslehre !

Bei dem Ausdruck Seele schwebt die Vorstellung vor, dass sie ein Ding ist wie die andern Dinge; man fragt nach ihrem Sitze, der räumlichen Bestimmung, von der aus ihre Kräfte wirken, noch mehr

التى تواجه الفكرة خلالها فى علوم الفكر العينية وعلى الأخص كروح ووعى وكفكر من حيث هو فكر .

وتستخدم لفظة الروح عموماً عندما نتكلم عن الفكر الفردى المحدود . وتعد النظرية العقلية أو التجريبية الخاصة بالروح متكافئة مع نظرية الفكر .

وعندما نتحدث عن الروح نتمثلها كشىء بين الأشياء . فنبحث عن مقرها وعن تعيينها المكانى الذى تشرع قواها من عنده فى مباشرة فعلها . ونود خصوصاً أن نعرف لماذا يكون هذا الشىء غير قابل للفناء وكيف يحدث أن تخضع الروح لشروط الزمانية وأن تبقى فى نفس الوقت غير متغيرة فى الزمن . ويرفع مذهب المونادات أو الوحدات الروحية من شأن المادة عند تزويدها بالروح . فتكون الروح طبقاً لهذا المذهب ذرة على نحو ما تكون ذرات المادة بعامة . وبفضل معاونة الظروف الموفقة تصير الذرة التى تنبثق كالبخار الذى ينفذ من الغلاية قادرة على أن تستحيل إلى روح . وبفضل الغموض الشديد الخاص بامتثالها تتميز الذرة

---

danach, wie dieses Ding unvergänglich sei, den Beendingungen der Zeitlichkeit unterworden, der Veränderung darin aber entnommen sei. Das System der Monaden hebt die Materie zur Seelenhaftigkeit herauf; die Seele ist in dieser Vorstellung ein Atom wie die Atome der Materie überhaupt; das atom, das als Dunst aus der Kaffeetasse aufsteige, sei durch glücklich Umstände fähig sich zur Seele zu entwickeln; nur die grössere Dunkelheit seines Vorstellens unterscheide es von einem solchem Dinge, das als Seele erscheint. — Der für sich selbst seiende Begriff ist notwendig auch in unmittelbaren Dasein; in dieser substantiellen Identität mit dem Leben, in seinem Versenktsein in seine Ausserlichkeit ist er in der Anthropologie zu betrachten. Aber auch ihr muss jene Metaphysik fremd bleiben, worin diese Form der Unmittelbarkeit zu einem Seelending, zu einem Atom, dem Atomen der

من ذلك الشيء الذي يسمى روحاً . ولما كان التصور لذاته فقد صار ضرورياً حتى فيما يتعلق بالوجود المباشر . ومن الواجب أن يوضع التصور موضع الاعتبار في علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا من وجهة نظر هذه الهوية الجوهرية مع الحياة وتلك الحالة الخاصة بالاستغراق في منظره الخارجي . غير أن الواجب يقضي أيضاً بأن يظل علم الإنسان محتفظاً بنفسه هو أيضاً خارج نطاق الميتافيزيقا حيث تبرز صورة المباشرة تلك كروح — شيء وكذرة مشابهة لذرات المادة إذا لم يكن كنِد وقرين . على أن يحتفظ لعلم الإنسان فقط بالمنطقة الغامضة التي يخضع الفكر فيها لما كان يسمى فيما مضى بالمؤثرات الزمنية أو الأرضية التي يعيش فيها ذلك الفكر من حيث هو « فكر الطبيعة » في اتحاد معها وينقل تغيراته إلى أحلامه وحدوسه الخاصة به كما يستقر في الدماغ وفي الغدد وفي الكبد . . إلخ . طالما كان هذا الأخير قد تلقى من الله وفقاً لرأي أفلاطون موهبة التنبؤ بالمستقبل التي أمكن الإنسان أن يتجاوزها لوعيه الكامل بنفسه حتى يكون بجزئه

Materie gleich wird. — Der Anthropologie muss nur die dunkle Region überlassen werden, worin der Geist unter, wie man es sonst nannte, siderischen und terrestrischen Einflüssen stehlt, als ein Naturgeist in der Sympathie mit der Natur lebt und ihre Veränderungen im Träumen und Ahnungen gewahr wird, dem Gehirn, dem Herzen, dem Ganglien, der Leber usw., inwohnt, welcher letztern nach Plato der Gott, damit auch der unvernünftige Teil von seiner Güte bedacht und des Höhern teilhaftig sei, die Gabe des Weissagens gegeben habe, über welche der selbstbewusste Mensch erhoben sei. Zu dieser unvernünftiger Seite gehört ferner das Verhältnis des Vorstellens und der höhern geistigen Tätigkeit, insofern sie im einzelnen Subjekte dem Spiele ganz zufälliger körperlicher Beschaffenheit, äusserlicher Einflüsse und einzelner Umstände unterworfen ist.

اللامعقول أيضاً ذا طبيعة خيرة ويقدر على السمو . وينتمى إلى هذا الجانب اللامعقول أيضاً الامتثال والنشاط الروحى السامى طالما كان اعتمادهما لدى الإنسان منظوراً إليه كفرد على مصادفة الاستعدادات البدنية والمؤثرات الخارجية والظروف الخاصة .

وتلك هى أحط صور مادية الفكر . ويأتى من فوقها الوعى . ويتخلص التصور الحر على هذه الصورة من حيث هو « أنا » موجودة لذاتها من الموضوعية ولكن مع اعتماده عليها مثل اعتماده على ما عداها ومثل اعتماده على شيء يقابله . وإذا لم يعد الفكر عندئذ روحاً — بحكم أنه فى يقينه بنفسه تصبح المباشرة فى الوجود ذات دلالة أكبر لديه بالسالب — ينشأ عن ذلك بالتالى أن هويته مع نفسه التى يحتفظ بها فى منظوره تكون فى نفس الوقت مظهراً ما دام المنظور لا يزال يحتفظ هو أيضاً بصورة موجودما فى ذاته . وهذه المرحلة هى موضوع ظاهرية الفكر أى العلم الذى يحتل المكان الوسط بين العلم الذى يختص بفكر

Diese unterste der konkreten Gestalten, worin der Geist in die Materiatur versenkt ist, hat ihre unmittelbar höhere im Bewusstsein. In dieser Form ist der freie Begriff als fürsichseiendes. Ich zurückgezogen aus der Objektivität, aber sich auf sie als sein Anderes, alsgegenüberstehenden Gegenstand beziehend. Indem der Geist hier nicht mehr als Seele ist, sondern in der Gewissheit seiner selbst die Unmittelbarkeit des Seins vielmehr die Bedeutung eines Negativen für ihn hat, so ist die Identität, in der er im Gegenständlichen mit sich selbst ist, zugleich nur noch ein Scheinen, indem das Gegenständliche auch noch die Form eines Ansichseiendern hat. Diese Stufe ist der Gegenstand- der Phänomenologie des Geistes — einer Wissenschaft, welche zwischen der Wissenschaft des Naturgeistes und des Geistes als solchen innesteht, und den für sich seienden Geist zugleich inseiner Beziehung auf sein

الطبيعة وذلك الذى يتناول الفكر كفكر وينظر إلى الفكر بوصفه موجوداً لذاته وفى علاقات مع موجود غيره فى نفس الوقت بحيث يتم تعريفه على هذا النحو بما سبق أن ذكرناه وكذلك بوصفه شيئاً موجوداً فى ذاته وبوصفه شيئاً منفيًّا . أو بعبارة أخرى يتعلق الأمر هنا بعلم ينظر إلى الفكر من حيث مظهره الظاهر أى على نحو ما ينعكس فى نقيضه .

غير أن أسمى الصدق فى هذه الصورة هو صدق الفكر لذاته وهو ما يملك من أجله الشىء الذى يعد بالنسبة إلى الوعى موجوداً فى ذاته صورة تعيينه الخاص به وهو امتثاله . ويكون هذا الفكر الذى يتدرب بنشاط على التعيينات وعلى مشاعره الخاصة وامتثالاته وأفكاره لانهائيًّا فى ذاته ومن حيث صورته . وينتمى تقدير هذه المرحلة إلى علم الفكر بالمعنى الصحيح للكلمة . وهو العلم الذى يضم كل ما ينشئ بعامة موضوع علم النفس التجريبى . ولكن ينبغى لكى يصير علم الفكر ألا يتناول موضوعه بطريقة تجريبية ولكن بطريقة علمية . ويكون

Anderes, welches hierdurch sowohl, wie erinnert, als an sich seiendes Objekt wie auch als negiertes bestimmt ist — den Geist also als erscheinend, am Gegenteil seiner selbst sich darstellend betrachtet.

Die höhere Wahrheit dieser Form ist aber der Geist für sich, für welchen der dem Bewusstsein an sich seiende Gegenstand die Form seiner eigenen Bestimmung, der Vorstellung überhaupt hat; dieser Geist, der auf die Bestimmungen als auf seine eigenen, auf Gefühle, Vorstellung und Gedanken, tätig ist, ist insofern in sich und in seiner Form unendlich. Die Betrachtung dieser Stufe gehört der eigentlichen Geisteslehre an, die dasjenige umfassen würde, was Gegenstand der gewöhnlich empirischen Psychologie ist, die aber, un die Wissenschaft des Geistes zu sein, nicht empirisch zu Werke geben, sondern wissenschaftlich gefasst werden muss. — Der Geist ist auf dieser Stufe

الفكر فى هذه المرحلة فكراً محدوداً ويكون مضمون تعيينه معطى بحكم أنه مباشر . وعلى علم هذه المرحلة أن يصف خط السير الذى يمضى فيه ويتبعه للتحرر من ذلك التعيين بقصد الارتفاع نحو استيعاب حقيقته أى الفكر اللانهائى .

وفكرة « الفكر » على العكس من ذلك موضوع من موضوعات المنطق وجزء من العلم الخالص . ولا ينبغى لها كذلك أن تتعلق بمتابعته فى خط سيره خلال تعقيداته مع الطبيعة وفى علاقاته مع تحديده الدقيق المباشر ومع المادة أو الامتثال . ففكرة « الفكر » تملك كل ذلك سلفاً من ورائها أو قل أمامها وهو نفس الأمر طالما كان علم الفكر من حيث هو علم منطق يعد الأخير بينما تعد ظاهرية الفكر العلم الأول شأنها فى ذلك شأن كل ما يظل بمنأى عن مواجهة « الفكرة » إلا فى الطبيعة . والأنا هى أيضاً التصور الحر فى فكرة الطبيعة المنطقية (مثل ذلك يصدر عما ينشئ حقيقة تصور الطبيعة) . ويكون التصور الحر هو نفسه موضوع أحكامه أى التصور من حيث فكرته الخاصة به . ولكن الفكرة

---

endlicher Geist, insofern der Inhalt seiner Bestimmtheit ein unmittelbarer, gegebener ist; die Wissenschaft denselben hat den Gang darzustellen, worin er sich von dieser seiner Bestimmtheit befreit und zum Erfassen seiner Wahrheit, des unendlichen Gestes, fortgeht. Die Idee des Geistes dagegen, welche logischer Gegenstand ist, steht schon innerhalb der reinen Wissenschaft; sie hat daher ihm nicht den Gang durchmachen zu sehen, wie er mit der Natur, der unmittelbaren Bestimmtheit und dem Stoffe oder der Vorstellung verwickelt ist, was in jenen drei Wissenschaften betrachtet wird; sie hat diesen Gang bereits hinter sich oder, was dasselbe ist, vielmehr vor sich — jenes, insofern die Logik, als die letzte Wissenschaft, dieses, insofern sie als die erste genommen wird, aus welcher die Idee erst in die Natur übergeht. In der logischen Idee des Geistes ist. Ich daher sogleich, wie

لا يتم كمالها حتى على هذه الصورة .

وبحكم كون الفكرة تصوراً حراً يكون هو نفسه موضوع نفسه فإنها تظل مباشرة . وعلى وجه التحديد لأنها مباشرة فهي كذلك الفكرة في ذاتيتها وفي محدوديتها أو نهائيتها بعامة . فهي الغاية القصوى التي يجب أن تتحقق أو هي الفكرة المطلقة في مظهرها الظاهر . وما تبحث عنه هو « الصواب » أي تلك الهوية فيما بين التصور نفسه والحقيقة . ولكنها لا تقوم إ بالبحث عنه لأنها تظل هنا ما كانت عليه في أول الأمر : « شيء ذاتي » . ويصبح الموضوع الخاص بالتصور معطى ها هنا ولكنه بدلاً من أن يقتحم الذات كشيء ذي حيوية ونشاط فعال كما هو حاله في ذاته داخل الامتثال يستحيل إلى تعيين تصوري بواسطة الذات : فالتصور هو الذي يمارس نشاطه داخل الشيء وفوقه بحيث يطابق نفسه في الشيء وبحيث يعثر على صدقه وصوابه وهو بصدد إعطاء حقيقة لنفسه داخل الشيء .

فالفكرة إذن قبل كل شيء أحد الأطراف القصوى في القياس ما دام

---

es aus dem Begriffe der Natur als deren Wahrheit sich gezeigt hat, der freie Begriff, der in seinem Urteile sich selbst der Gegenstand ist, der Begriff als seine Idee. Aber auch in deiser Gestalt ist die Idee noch nicht vollendet. Indem sie der zwar freie, sich selbst zum Gegenstand habende Begriff ist, so ist sie unmittelbar, eben darum weil sie unmittelbar ist, noch die Idee in ihrer Subjektivität und damit in ihrer Endlichkeit überhaupt. Sie ist der Zweck, der sich realisieren soll, oder es ist die absolute Idee selbst noch in ihrer Erscheinung. Was sie sucht ist das Wahre, diese Identität des Begriffs selbst und der Realität, aber sie sucht es nur erst; denn sie ist hier, wie sie zuerst ist, noch ein Subjektives. Der Gegenstand der für den Begriff ist, ist daher hier zwar auch ein gegebener, aber er tritt nicht als einwirkendes Objekt oder als Gegenstand, wie er als solche für sich selbst beschaffen sei, oder als Vorstellung in das Subjekt ein, sondern deises verwandelt ihn in eine Begriffsbestim-

التصور كغاية أو كهدف ينشيء بنفسه حقيقته الذاتيه الخاصة به . ويتمثل الطرف الآخر فيما ينشيء حداً لما هو ذاتى أى فى العالم الموضوعى . أو بعبارة أخرى الطرف الآخر وهو العالم الموضوعى هو الحد النهائى لما هو ذاتى . وتنشأ الهوية بين هذين الطرفين القصيين المتباعدين عن أنهما يمثلان كل منهما « الفكرة » . فمن الناحية الأولى تتكون وحدتهما بواسطة وحدة التصور التى لا توجد إلا بوصفها لذاته فى أحد الطرفين وفى ذاته فى الطرف الآخر . ومن الناحية الثانية تكون حقيقة أحدهما حقيقة تجريدية بينما تكون فى الآخر فى شكلها الخارجى العينى . وتبرز المعرفة هذه الوحدة . . . ولما كانت الفكرة الذاتية هى نفسها نقطة انطلاقها الخاصة كغاية ونهاية فالوحدة هى التى تنشيء وسط القياس . ويتطابق ويتناسب الشخص العارف تماماً مع العالم الخارجى بفضل الطابع المحدد الدقيق الخاص بتصوره الذى هو نفس تصور المجرد كموجود لذاته . غير أنه يتناسب على هذا النحو فى يقين مطلق يمتلكه بشأن نفسه حتى يتمكن

---

mung; es ist der Begriff, der im Gegenstand sich bestätigt, darin sich auf sich beziet und dadurch, dass er sich an dem Objekte seine Realität gibt, wahrheit findet.

Die Idee ist also zunächst dass eine Extrem eines Schlusses als der Begriff, der als Zweck zunächst sich selbst zur subjektiven Realität hat; das andere Extrem ist die Schranke des Subjektiven, die objektive Welt. Die beiden Extreme sind darin identisch, dass sie die Idee sind; erstlich ist ihre Einheit die des Begriffs, welcher in dem einen nur für sich, in dem andern nur an sich ist; zweitens ist die Realität in dem einen abstrakt, in dem andern in ihrer konkretn Ausserlichkeit. — Diese Einheit wird nun durch das Erkennen gesetzt; sie ist, weil es die subjective Idee ist, die als Zweck von sich ausgeht, zunächst nur als Mitte. — Das Erkennende bezieht sich durch die Bestimmtheit seines Begriffs, nämlich das abstrakte Fürsichsein, zwar auf eine Aussenwelt,

من تحويل حقيقته الخاصة به أى حقيقته كما هى من حقيقة صورية إلى حقيقة فعلية حقيقية . وهو — أى العارف — يملك فى تصوره كل أساسية العالم الموضوعى. وتتألف غايته من تحويل المحتوى العينى للعالم القائم فى هويته إلى تصور وبالعكس من تحويل هذا التصور فى هويته إلى موضوعية .

وبطريقة مباشرة تكون فكرة الظاهرية فكرة نظرية أى تكون المعرفة ذاتها على نحو ما هى عليه . وذلك لأن التصور بحكم كونه موجوداً لذاته يؤسس المباشرة أو الوجود الخاص بالعالم الخارجى كما أن التصور نفسه ليس أولاً سوى التصور المجرد المقفل على نفسه . وهو بهذا مجرد شكل صورى أو صورة . والحقيقة الوحيدة التى يملكها تعود عليه وتأتيه من تعييناته البسيطة للعام والجزئى. غير أن هذه الصورة تتلقى فرديتها أو وضعها الدقيق المحدد أو محتواها ومضمونها من الخارج .

---

aber in der absoluten gewissheit seiner selbst, um die Realität seiner an sich selbst, diese formelle wahrheit zur reellen wahrheit zu erheben. Es hat an seinem Begriff die ganze Wesenheit der objektiven Welt; sein Prozess ist, den konkreten Inhalt derselben für sich als identisch mit dem Begriffe, und umgekehrt diesen als identisch mit der Objektivität zu setzen.

Unmittelbar ist die Idee der Erscheinung theorotisch Idee, das Erkennen als solches. Denn unmittelbar hat die objektive welt die Form der unmittelbarkeit oder des Seins für denfür sich seienden Begriff so wie dieser zuerst sich nur als der abstrakt, noch in ihm eingeschlossene Begriff seiner selbst ist; er ist daher nur als Form; seine Realität, die er an ihm selbst hat, sind nur sein einfachen Bestimmungen von Allgemeinheit und Besonderheit; die Einzelheit aber oder die bestimmte. Bestimmtheit, den Inhalt erhält diese Form von aussen.

ثبت المراجع

1. *Lasson (G.) :*

   1) Hegel als Geschichts philosoph.
   2) Beiträge zur Hegel Forschung.

2. *Leese (K.) :*

   Die Geschichtsphilosophie

3. *Chalybaeus (H.M.) :*

   Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel (1837).

4. *Windelband (Wilhelm) :*

   Geschichte der neuern Philosophie (1904).

5. *Kroner (R.) :*

   Von Kant bis Hegel (1921-1924).

6. *Hartmann (N.) :*

   Die Philosophie des deutschen Idealismus (1923).

7. *Dilthey (W.) :*

   Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus (1921).

8. *Rosenkranz (C.) :*

   1) Hegels Leben (1844).
   2) Hegel als deutcher Nationalphilosoph (1840).

9. *Ulrici (H.) :*

   Uber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie (1841).

10. *Haym (R.) :*

    Hegel und seine Zeit (1827).

11. *Kostlin (K.) :*

Hegel (1870).

12. *Caird (E.) :*

Hegel (1883).

13. *Hutchinson Stirling (J.) :*

The Secret of Hegel.

14. *Morris (G.) :*

Hegel's Philosophy of the State and of History (1888).

15. *Barth (P.) :*

Die Geschishtsphilosophie Hegels (1890).

16. *Glockner (H.) :*

Der Begriff in Hegels Philosophie (1924).

17. *Heimann (B.) :*

System und Methode in Hegels Philosophie (1927).

18. *Hyppolite (J) :*

1) Introduction à la philosophie de l'Histoire (1948).
2) Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit (1946).
3) Logigue et xistence (1953)

19. *Gray :*

Hegel's Hellenic Ideal (1941).

20. *Lenine :*

Cahiers sur la dialectique de Hegel (1939 Paris).

21. *Maier :*

On Hegels critique of Kant (1939).

22. *Mure (G.) :*

1) An Introduction to Hegel (1940).
2) A study of Hegel's Logic (1950).
3) The philosophy of Hegel (1965)

23. *Maurice :*

Reason and Revolution (1941) U.S.A.

24. *KOJEVE (Alex.) :*

Introduction à la lecture de Hegel (1947).

25. *Wahl (Jean) :*

Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.

26. *Noel (GEORGE) :*

La Logique de Hegel (1897).

27. *Bréhier (Emile) :*

Histoire de la Philosophie (1926).

28. *Nohl (Hermann) :*

Hegels theologische Jugendschriften (1907).

29. *Hoffmeister (J.) :*

Dokumente zu Hegels Entwicklung (1936).

30. *Awmann (Walter) :*

Zur Frage nach dem Ursprung des Dialektischen Denken bei Hegel (1939).

31. *Stace (W.T.) :*

The Philosophy of Hegel (1924).

32. *Marcuse (Herbert) :*

Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (1932).

33. *HEGEL :*

1) La poétique — 2 vol (1855).
2) Cours d'esthétique — 2 vol. (1875).
3) Lesons sur la philosophie de l'Histoire (1937) 2 vol.
4) La vie de Jésus — traduite par D.D. Rosca — (1928).

فهرس الموضوعات

مطابع دار المعارف بمصر
سنة ١٩٦٨

مجموعة نوابغ الفكر الغربى

النبوغ مثل العلم لا وطن له وإنما هو موهبة لدنية أولا وكسبية ثانياً يمتاز بها فريق من الناس وينسحب أثرها وفخارها على البلد أو العصر أو القارة التى ينتمون إليها . وما أجدر أن تكون آثار أولئك النوابغ ومجالى عظمتهم فى الفن والأدب والعلم مثالا يحتذى وأثراً يؤتثر .

إن مقومات الفكر فى الشرق العربى كافية لخلق العالم والأديب فيه ولكنها تؤتى أعظم أكلها إذا امتزجت فيها مقومات الفكر الغربى وهذا ما تتوخاه هذه المجموعة .

إنها معرض فكرى حافل سوف يلتقى القراء فيه بجبابرة الفكر من رجال الغرب قديمهم وحديثهم أولئك الذين كانوا للعالم مصابيح هدى فأناروا له سبل العلم والمعرفة .

يمتاز كل كتاب من هذه المجموعة بترجمة وافية لحياة العبقرى الذى أفرد له ذلك الكتاب وبدراسة مفصلة عن أدبه وعلمه ومذهبه الفكرى كما يمتاز بصفوة مختارة من آثاره الموضحة لمنهج البحث منقولة إلى اللغة العربية ومنشورة إلى جانب الأصل الإفرنجى المنقولة عنه .

فعسى أن يحمد قراء العربية لهذه النافذة المطلة على الغرب ما تطالعهم به من رياض الفكر وجناته .

● ظهر منها :

١ — نيتشه
٢ — برتراند رسل
٣ — برجسون
٤ — پسكال
٥ — أفلاطون
٦ — جون ستيورت مل
٧ — ديڤد هيوم
٨ — شيلر
٩ — تايلور
١٠ — وليم چيمس
١١ — جون ديوى
١٢ — ديكارت
١٣ — باركلى
١٤ — سان سيمون
١٥ — كولردج
١٦ — جون لوك
١٧ — إليوت
١٨ — كوندرسيه
١٩ — لدڤيج ڤتجنشتين
٢٠ — هيجل